



Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis*: arabialaisen kirjallisuuden perillinen keskiajan latinalaisessa Euroopassa

Virpi Vedenkannas

Arabian kielen ja islamin tutkimuksen

pro gradu -tutkielma

Syksy 2013

Maailman kulttuurien laitos

HELSINGIN YLIOPISTO

# SISÄLLYS

---

1. Johdanto .....	2
2. Petrus Alfonsin elämä historiallisessa kontekstissa .....	4
2.1 Taifojen aikakaudelta Toledon kukistumiseen.....	4
2.2 Al-Andalus ja almoravidit.....	8
2.3 Euroopan 1100-luvun renessanssi.....	10
3. Arabialaisen proosakirjallisuuden varhaisia lajityyppejä.....	12
3.1 Arabialaisen proosakielen pioneerit, kirjeet ja ruhtinaspeilit.....	14
3.2 Satukirjallisuus ja legendat .....	17
3.3 Adab-kirjallisuuden ensimmäisiä edustajia.....	20
4. <i>Disciplina Clericalis</i> – opas taivaaseen johtavalla tiellä.....	25
4.1 Sisältö, rakenne ja tärkeimmät teemat .....	26
4.2 Kehyskertomus, kertojahahmot ja kerronta .....	30
4.3 Teoksen alkuperä, lähteet ja viittaukset islamilaiseen maailmaan.....	35
5. <i>Kalīla ja Dimna</i> ja viisauksikirjallisuuden perintö .....	41
5.1 Kehyskertomuksen keinoja .....	43
5.2 Suoria ja epäsuoria vaikutteita .....	47
5.3 Viisauden monet muodot .....	50
6. <i>Kitāb al-Bukhalāʾ</i> ja adab-kirjallisuuden antamat vaikutteet.....	53
6.1 Yleisiä eroja ja yhtäläisyyksiä.....	55
6.2 Sisällön järjestys ja kirjallinen vaihtelu .....	56
6.3 Huumori kerronnan keventäjänä.....	61
7. <i>Disciplina Clericalis</i> in suosio ja jälkivaikutukset .....	63
7.1 Menestyskirja keskiajan Euroopassa.....	66
7.2 Juan Manuelin <i>El Conde Lucanor</i> .....	71
7.3 Giovanni Boccaccion <i>Decamerone</i> .....	75
8. Loppupäätelmät.....	79
Lähteet.....	83
Tutkimuskirjallisuus.....	84
Liite 1: <i>Disciplina Clericalis</i> : tarinat I–XXXIV välilukuineen .....	87
Liite 2: <i>Disciplina Clericalis</i> : kirjallinen vaihtelu .....	90

# 1. Johdanto

---

Keskiajalla kirjallisuusvaikutukset siirtyivät kulttuurialueelta toiselle historiallisten mul-  
listusten, ihmisten välisen kanssakäymisen ja varhaisen käännöstoiminnan seurauksena.  
Ne kulkeutuivat kulttuurirajojen yli kaikkialla missä eri kansallisuudet kohtasivat ja  
vaikuttivat hedelmällisesti eri kirjallisuustraditioiden kehittymiseen. Vanhan kertomape-  
rinteen ja ulkopuolisten piirteiden yhdistelmästä syntyi aina jotakin uutta.

Arabialainen kirjallisuus välittyi keskiajan Eurooppaan noin neljäsataa vuotta kestä-  
neen ajanjakson aikana. Aluksi kirjallisuusvaikutukset kulkeutuivat länteen lähinnä ris-  
tretkeläisten ja kauppiaiden suullisesti kertomina tarinoina, mutta 1100- ja 1200-  
luvuilla saatavilla alkoi olla jo kirjallistakin lähdemateriaalia. Kulttuurivaihdon vilkas-  
tumiseen vaikuttivat olennaisesti Espanjan ja Sisilian valloitukset, joiden yhteydessä  
kristityt saivat vastaanottaa huomattavan määrän arabialais-islamilaisten kulttuurin suul-  
lista ja kirjallista perintöä. Sitten 1200- ja 1300-luvuilla arabialaisesta kirjallisuu-  
desta omaksuttuja piirteitä alkoi näkyä myös Euroopan omassa kirjallisuudessa.

Petrus Alfonsi oli yksi arabialaisen kirjallisuuden tärkeimmistä yksittäisistä välittäjis-  
tä ja hänen teoksensa, *Disciplina Clericalis* (Kirkollisia opetuksia), ensimmäinen ara-  
bialaisia tarinoita ja sananlaskuja sisältävä latinankielinen teos. Petrus Alfonsi syntyi ja  
opiskeli arabien hallitsemassa Espanjassa, kääntyi juutalaisuudesta kristinuskoon vuon-  
na 1106 ja matkusti sitä seuraavan vuosikymmenen aikana Englantiin ja Ranskaan. *Dis-  
ciplina Clericaliksen* ilmestyminen voidaan varmuudella ajoittaa 1100-luvun alkupuol-  
liskolle, mutta sen tarkkaa syntyajankohtaa ei tiedetä. Myöskään Petrus Alfonsin synty-  
ja kuolinvuoteen liittyviä todisteita ei ole säilynyt.

Tässä tutkielmassa etsin vastauksia kahteen tutkimuskysymykseen. Ensinnäkin pyrin  
selvittämään, mitä arabialaisen kirjallisuuden lajityyppejä ja teoksia Petrus Alfonsi  
käytti lähteinään ja miten niistä omaksutut piirteet näkyvät *Disciplina Clericaliksen*  
sisällössä ja rakenteessa. Toiseksi käsittelen arabialaisen ja länsimaisen kirjallisuuden  
suhteita ja tutkin, miten *Disciplina Clericalis* vaikutti myöhemmin Euroopan omassa  
kirjallisuusperinteessä. Tähän aihepiiriin liittyvät kysymykset siitä, ketkä *Disciplina  
Clericalista* lukivat, millaisissa käyttötarkoituksissa sitä hyödynnettiin ja keiden länsi-  
maisten kirjailijoiden teoksissa sen vaikutus myöhemmin näkyi. *Disciplina Clericalik-  
sesta* olen käyttänyt Alfons Hilkan ja Werner Söderhjelman Heidelbergin editiota

(1911), joka perustuu suurimmaksi osaksi 1200-luvun alusta säilyneeseen latinankieliseen käsikirjoitukseen (Cambridge, Peterhouse College 252).

Tavoitteeni on tarkastella *Disciplina Clericaliksen* asemaa ja merkitystä monipuolisesti niin lähettävän kuin vastaanottavankin kirjallisuustradition osalta. Vertailussa käytän hyväkseni neljää kirjallisuuden historiaan merkittävällä tavalla vaikuttanutta lähde-teosta, joista arabialaista kirjallisuutta edustavat Ibn al-Muqaffa'n 750-luvulla kirjoittama didaktisten eläinsatujen kokoelma *Kalīla wa Dimna* ja al-Jāhiz'in adab-kirjallisuuden genreen kuuluva *Kitāb al-Bukhalā'*. Arabialaisesta kirjallisuudesta saatujen vaikutteiden jälkeen tutkin *Disciplina Clericaliksen* vaikutusta länsimaaisessa kirjallisuudessa. Tarkastelen ensin teoksen jälkivaikutuksia yleisellä tasolla ja sitten perusteellisemmin kahta yksittäistä teosta – Don Juan Manuelin *El Conde Lucanor* ja Giovanni Boccaccion *Decamerone* – apuna käyttäen.

Edellä mainittujen lähde-teosten lisäksi olen käyttänyt tutkimuksessani oman alani tieteellistä kirjallisuutta ja tieteellisissä kausijulkaisuissa ilmestyneitä artikkeleja. Petrus Alfonsia ja hänen kirjallista tuotantoaan on toistaiseksi tutkittu valitettavan vähän, mutta viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana tilanne on alkanut vähitellen korjaantua. Tähän asti perusteellisin ja laajin selvitys Petrus Alfonsista ja hänen teoksistaan löytyy John Tolanin vuonna 1993 ilmestyneestä teoksesta *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, joka kokoaa ansiokkaasti yhteen aiemmat ja kirjoittajan omat tutkimustulokset. Kaikkein tuorein tieto ja uusin lista *Disciplina Clericaliksen* säilyneistä käsikirjoituksista sisältyvät sen sijaan Cristiano Leonen toimittamaan teokseen *Disciplina Clericalis, Sapienza orientale e scuola delle novelle* vuodelta 2010. Petrus Alfonsin kokoelmasta tehtyä tutkimusta täydentää omalta osaltaan myös Barry Taylorin vuonna 1994 ilmestynyt artikkeli ”Wisdom forms in the *Disciplina Clericalis* of Petrus Alfonsi.”

Tutkielmani varsinaista käsittelyosaa edeltävissä luvuissa pyrin taustoittamaan aihetani kahdella tavalla. Ensimmäisessä luvussa tarkastelen Petrus Alfonsin elämää historiallisesta näkökulmasta ja toisessa luvussa luon katsauksen arabialaisen proosakirjallisuuden varhaisiin lajityyppeihin, jotka kehittyivät lopullisiin muotoihinsa 1100-luvun alkuun mennessä. Lähdeteksteistä otettujen lainausten suomennokset olen laatinut itse Koraanista ja Raamatusta otettuja sitaatteja lukuun ottamatta. Kansilehden kuvaan piirtämäni ihmishahmot perustuvat keskiaikaisen käsikirjoituksen *Chastoiement d'un père à son fils* kuvitukseen. (Alkuperäinen käsikirjoitus ja kuva: Bibliothèque Nationale MS. Français 726, fol. 192r.)

## 2. Petrus Alfonsin elämä historiallisessa kontekstissa

---

Petrus Alfonsista ja hänen elämästään tiedetään varmuudella vain kaksi olennaista asiaa. Ensinnäkin hänen kirjoituksistaan käy ilmi, että hän sai monipuolisen koulutuksen, joka koostui niin uskonnollisista kuin tieteellisistäkin opinnoista. Toiseksi tiedetään, että hän kääntyi juutalaisuudesta kristinuskoon Aragonian kuningaskunnan pääkaupungissa Huescassa vuonna 1106. Petrus Alfonsi kuvaa kastetilaisuuttaan juutalaisvastaisen teoksansa, *Dialogi contra Iudaeos*, prologissa, jonka hän kirjoitti kristillisen uskonsa puolustukseksi 2–4 vuotta kääntymyksensä jälkeen. (Tolan 1993: 9–10.)

*Minut kastettiin Huescan piispanistuimessa Isän, Pojan ja Pyhän hengen nimeen kaupungin laillisen piispan Stefanon puhdistettua minut käsillään... Tämä tapahtui vuonna 1106, espanjalaisen ajanlaskun mukaan 1144, kesäkuussa Pyhän Pietarin ja Paavalin juhlapyhänä. Kunnioituksesta apostoli Pietaria ja hänen muistoaan kohtaan otin nimekseni Petrus. Kummisetäni oli Alfonso,<sup>1</sup> Espanjan maineikas kuningas, joka johdatti minut kastemaljan ääreltä, minkä vuoksi lisäsin hänen nimensä edellä mainittuun kunniakkaaseen nimeen, antaen itselleni nimen Petrus Alfonsi. [Petrus Alfonsi: *Dialogi contra Iudaeos*. John Tolan 1993: 9.]*

Tutkijat eivät ole toistaiseksi onnistuneet selvittämään, missä ja milloin Petrus Alfonsin elämä alkoi ja päättyi. Varmaa on kuitenkin se, että hän eli elämänsä ensimmäiset vuosikymmenet 1000-luvun jälkipuoliskolla joko Huescassa tai jossakin muussa arabien hallitseman al-Andaluksen kaupungissa ja että kristinuskoon kääntyessään hän oli jo aikuinen. Lisäksi tiedämme, että kastetilaisuutta seuranneen vuosikymmenen aikana hän matkusti Englantiin ja Ranskaan. (Tolan 1993: 9–10.) Vaikka tiedot Petrus Alfonsin elämästä ovat varsin sirpaleisia, pyrin esittelemään ne alaluvuissa 2.1, 2.2 ja 2.3 historiallisen kronologian määrittämässä järjestyksessä.

### 2.1 Taifojen aikakaudelta Toledon kukistumiseen

Maailma, jonka Petrus Alfonsi tuli tuntemaan, alkoi muovautua vuoden 1009 jälkeen. Córdobaan kalifaatti hajosi ja sai aikaan yhteiskuntarakenteen muutoksen, jonka seurauksena arabien hallitsema al-Andalus menetti pitkään kestäneen yhtenäisyytensä. Alue jakautui useisiin itsenäisiin *taifa*<sup>2</sup>-valtioihin, joista muodostui vähitellen vanhasta kes-

---

<sup>1</sup> Alfonso I ”Taistelija” hallitsi Aragonin kuningaskuntaa 1104 ja 1134 välisenä aikana.

<sup>2</sup> Sana (*tāʾifa*, yks.) tarkoittaa puoluetta tai pientä kuningaskuntaa.

kushallinnosta riippumattomia poliittisia yksiköitä. Kun kalifaatti vuonna 1031 julistettiin virallisesti lakkautetuksi, se oli jo käytännössä menettänyt valtansa Córdobaa ympäröivillä alueilla. (Watt 1965: 73–74.)

Kauimmaisilla rajaseuduilla Badajozissa, Toledossa ja Zaragozassa valta oli siirtynyt paikallisten johtajien käsiin jo aiemmin eikä poliittinen tilanne muuttunut merkittävästi kalifaatin hajoamisen jälkeen. Muualla maassa taifa-valtioista kehittyi puoluejohtoisia kuningaskuntia, joissa korkein päätäntävalta kuului jollekin alueen kolmesta etnisestä ryhmästä. Berberit ottivat haltuunsa etelärannikon suurimmat kaupungit ja perustivat alueelle pieniä dynastioita, joista huomattavimpia olivat ḥammūdidiin dynastia Malagassa ja zīridien Granada. Arabitaustaiset muslimit perustivat vahvimman dynastiansa Sevillaan ja Ṣaḡāliba<sup>3</sup> nousivat valtaan itärannikon kaupungeissa Valenciassa, Almeriassa ja Tortosassa. (Watt 1965: 78–80.)

Pohjoisen kristityt kuningas- ja kreivikunnat näkivät al-Andaluksen sisäisen hajaannustilan mahdollisuutena kasvattaa vaikutusvaltaansa muslimien hallitsemilla alueilla. 1060-luvulta alkaen kristityt hallitsijat alkoivat määrätä taifa-valtioille veroja, joihin keskenään eripuraiset pikkuvaltiot alistuivat yksi toisensa jälkeen. Ensimmäiseksi kristittyjen katseet kohdistuivat Zaragozaan, jota Aragonian kuningaskunta ja Barcelonan kreivikunta alkoivat painostaa kahdelta eri rintamalta. Vaikeassa tilanteessa Zaragoza päätyi tarjoamaan verotuloa Kastilian ja Leónin kuningas Fernando I:lle (1035–1065), joka onnistui lyömään Aragonian joukot vuoden 1064 taistelussa. Samana vuonna Fernando I:n määräämän suojeluveron maksajiksi lupautuivat myös Toledo, Sevilla ja Badajoz. (O’Callaghan 1975: 194–196.)

Fernando I aikoi rahoittaa verovaroilla valloitus sodan muslimien hallitsemille alueille, mutta salaa suunniteltu sotaretki toteutui vasta 1080-luvulla hänen poikansa kuningas Alfonso VI:n (1065–1109) hallitessa. Aluksi Alfonso VI jatkoi isänsä aloittamaa veropolitiikkaa, mutta vähitellen hänen vaatimuksensa alkoivat kiristyä. Samanaikaisesti yleinen tyytymättömyys taifa-valtioissa lisääntyi entisestään ja sortotoimiin kyllästyneet kansalaiset alkoivat syyttää kuninkaitaan islamin hylkäämisestä ja kristityille alistumisesta. Toledon kuningas al-Qādir (1075–1085) ei onnistunut kukistamaan alamaistensa kapinointia ilman kristityn armeijan väliintuloa. Vuonna 1081 al-Qādir onnistui vielä säilyttämään valtansa, mutta kun tilanne neljä vuotta myöhemmin kärjistyi uudelleen,

---

<sup>3</sup> Ṣaḡāliba-ryhmä muodostui vaaleaihoisista, vapautetuista orjista, jotka olivat alun perin lähtöisin Keski- ja Koillis-Euroopasta.

hän joutui luovuttamaan Toledon Alfonso VI:lle, joka valtasi kaupungin muodollisen piirityksen jälkeen. (O’Callaghan 1975: 196, 204–206.)

Taifojen aikakausi<sup>4</sup> oli poliittisesti epävarmaa aikaa. Sotilaalliset yhteenotot ja pikkuvaltioiden väliset juonittelut olivat tavallisia kaikkialla eikä vallanhimoisilta vehkeilyiltä välttytty hovien sisälläkään. Kuninkaiden epäluottamus kohdistui ennen kaikkea heidän lähisukulaisiinsa ja muslimivirkamiehiinsä, joista kuka tahansa saattoi olla salaa mukana hovin juonitteluissa tai jopa suunnitella vallan kaappaamista itselleen. (Watt 1965: 78–79.)

Epävarma tilanne sai taifa-kuninkaat palkkaamaan hovivirkoihin oppineita juutalaisia, joilla ei ollut samanlaisia edellytyksiä poliittisten vaatimusten esittämiseen kuin muslimiella tai kristityillä. Euroopan juutalainen yhteisö oli heikko ja hajanainen eikä al-Andaluksen pienellä *dhimmi*-vähemmistöllä ollut takanaan vahvaa valtiota saati armeijaa, joka olisi voinut tukea sitä valtataistelussa. Pohjoisen kristityt kuningaskunnat sen sijaan olivat pienille muslimivaltioille alituinen ja merkittävä uhka, minkä vuoksi korkeat hovivirat pysyivät kristittyjen mahtimiesten ulottumattomissa. (Scheindlin 2003: 191.)

Juutalaisen yläluokan esiinnousu 1000-luvun taifa-valtioissa näkyi yhteiskunnan monilla eri tasoilla. Juutalaisilla oli mahdollisuus kouluttautua ja saada osakseen yhteiskunnallista arvostusta ja jopa poliittista valtaa. Omien juutalaisten koulujensa lisäksi he saivat käydä muslimien kouluja, joissa he opiskelivat yleisen sivistysihanteen mukaisesti arabialaista runoutta ja kreikkalaisia tieteitä. Osa juutalaisista kuului kauppiasluokkaan ja osa toimi hoveissa lääkäreinä, ministereinä, runoilijoina tai oppineina. Juutalaisten äidinkieli oli arabia, mutta heprea säilytti asemansa heidän omassa runoudessaan ja uskonnollisissa eksegetiikkaa käsittelevissä teksteissään. (Tolan 1993: 4–6.) Toisinaan juutalaiset kirjoittivat hepreaksi myös filosofisia ja tieteellisiä tekstejä, vaikka tieteen kieli olikin pääsääntöisesti arabia.

Petrus Alfonsi oli 1000- ja 1100-lukujen vaihteessa vielä juutalainen ja hänet tunnettiin nimellä Moses. Hän osasi hepreaa, tunsikin hyvin Raamatun ja Talmud-kokoelman kirjoituksia ja opiskeli arabialaista kirjallisuutta, filosofiaa ja luonnontieteitä. Arabialaisen mittapuun mukaan Petrus Alfonsin oppineisuus oli kuitenkin vain hyvää keskitasoa, vaikka latinalaisen Euroopan silloiseen sivistystasoon nähden hänen osaamisensa oli aivan omaa luokkaansa. (Alvárez: 2000: 283; Tolan 1993: 9–10.)

---

<sup>4</sup> Taifojen aikakausi ajoittuu vuosien 1009 ja 1091 välille.

Paikassa, jossa Petrus Alfonsi opiskeli, täytyi olla melko suuri juutalainen vähemmistö, koska kaupungissa oli koulu ja mahdollisesti jopa synagoga. Tämä käy ilmi teoksesta *Dialogi contra Iudaeos*, jossa Petrus Alfonsi käy uskonnollista debattia entisen minänsä Moseksen kanssa. (Tolan 1993: 10.) Eräässä repliikissään Moses sanoo:

*Tiedän, että ennen sinulla oli tapana loistaa tiedoillasi profeettojen kirjoituksista ja oppineidemme sanoista ja että poikavuositasi saakka suhtauduit kiihkeämmin lakiin kuin muut vertaisesi. Ja vaikka kohtasit kenet tahansa sielunvihollisen, vastustit häntä puolustuksen kilvin. Saarnasit synagogissa juutalaisille, jotteivät he hairahtuisi vähääkään uskossaan; opetit vertaisiasi ja yllytit oppineita tulemaan vieläkin paremmiksi. [Petrus Alfonsi: *Dialogi contra Iudaeos*. John Tolan 1993: 10.]*

María Jesús Lacarra<sup>5</sup> ja Lourdes María Álvarez (2000: 283) pitävät mahdollisena, että Petrus Alfonsi oli rabbi ennen kristinuskoon kääntymistään. Tätä väitettä tukee Ramon Martín 1200-luvulta säilynyt teos *Pugio fidei*, jossa Petrus Alfonsiin viitataan sanoilla 'magnus rabinus apud judaeos'. Monet myöhemmät lähteet, jotka perustuvat mahdollisesti Ramon Martín kirjoitukseen, toistavat samaa. Asema rabbina selittäisi Alvérezin mielestä myös sen, miksi niin arvovaltainen henkilö kuin kuningas osallistui Alfonsin kasteseremoniaan. (Alvérez 2000: 283; Tolan 1993: 213.)

Monet tutkijat, kuten Tolan ja Leone, kyseenalaistavat mielestäni perustellusti Petrus Alfonsin rabbiutta puolustavan näkemyksen, jonka Eliyahu Ashtor esitti ensimmäisenä teoksessaan *The Jews of Muslim Spain*<sup>6</sup>. Todistusaineisto ei ole riittävää eikä mikään varhainen lähde tue väitettä siitä, että Petrus Alfonsi olisi joskus ollut rabbi tai oppineena muita Huescan kouluja käyneitä juutalaisia merkittävämpi. Asema heprealaisen yhteisön johtajana olisi lisäksi edellyttänyt huomattavasti syvällisempiä tietoja Penta-teukista ja rabbiinisesta kirjallisuudesta kuin mitä Petrus Alfonsilla oli hallussaan. (Tolan 1993: 10, 213; Leone 2010: xviii.) Myöskään synagogassa saarnaaminen ei oikein kelpaa evidenssiksi, sillä keskiajalla kaikilla juutalaisen yhteisön täysivaltaisilla jäsenillä oli siihen yhtäläinen oikeus.

---

<sup>5</sup> Ks. s. 10 teoksessa Lacarra, M. J. (1991). *Pedro Alfonso*. Zaragoza: Departamento de Cultura y Educación.

<sup>6</sup> Ks. s. 273 teoksessa Ashtor, E. (1984). *The Jews of Muslim Spain*, 2. (käänt.) Aaron Klein ja Jenny Machlowitz Klein. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.



## 2.2 *Al-Andalus ja almoravidit*

Alfonso VI:n todelliset pyrkimykset paljastuivat viimeistään vuonna 1085, kun Toledon kaupunki joutui lopulta antautumaan. Oli selvää, että kuninkaan armeijat valloittaisivat jonakin päivänä loputkin taifat, jolleivät nämä hankkisi tuekseen ulkopuolista apua. Sevillan kuningas al-Mu‘tamid (1068–1091) näki Pohjois-Afrikan voimistuneen berberidynastian, almoravidit, ainoana varteenotettavana vaihtoehtona. Saatuaan Granadan ja Badajozin hallitsijoiden suostumuksen vetoomukselleen al-Mu‘tamid lähetti avunpyynnön almoravidien hallitsija Yūsuf Ibn Tāshfīnille. Almoravidit vastasivat anomukseen myöntävästi ja löivät Alfonso VI:n joukot Zallagassa lähellä Badajozia vuonna 1086. (O’Callaghan 1975: 208–209.)

Voittoisan taistelun jälkeen Badajoz, Granada ja Sevilla lakkasivat maksamasta veroja Alfonso VI:lle, mikä ei kuitenkaan pysäyttänyt kristittyjen jatkuvia hyökkäyksiä. Lopulta taifa-kuninkaille ei jäänyt muuta vaihtoehtoa kuin kutsua almoravidit takaisin. Yūsuf Ibn Tāshfīn palasi joukkoineen vuonna 1089, mutta tällä kertaa hän alkoi tosisaan suunnitella taifojen valtaamista itselleen. Valloitukset alkoivat vuonna 1090, jolloin Yūsuf palasi joukkoineen ja valloitti Granadan ja Málagan. Seuraavana vuonna tuli Córdoban ja Sevillan vuoro. Nyt Sevillan al-Mu‘tamid kääntyi vuorostaan Alfonson puoleen, mutta turhaan. Almoravidit valloittivat kaupungin vuoden 1091 lopussa ja varmistivat voitollaan uuden aikakauden<sup>7</sup> alkamisen. (O’Callaghan 1975: 209–210; Watt 1965: 81.)

Córdoban kalifaatin ajoilta jatkunut *convivencia*, eri uskonryhmien sopuisa rinnakkaiselo, alkoi rakoilla almoravidien valtaannousun jälkeen. Almoravidit luottivat maliikkiittisen lakikoulukunnan tulkintoihin ja pyrkivät järjestämään oikeuslaitoksen niin, ettei sen toiminta olisi ristiriidassa Koraanin kanssa. Samanaikaisesti kristittyjen mozarabien<sup>8</sup> ja juutalaisten kohtelu muuttui yhä ankarammaksi. Kirkot ja synagogat joutuivat hyökkäysten kohteiksi ja juutalaiset joutuivat luopumaan korkeista viroistaan. Almoravidien vainojen seurauksena monet mozarabit ja juutalaiset hylkäsivät entiset asuinnsijansa ja muuttivat pohjoiseen kristittyjen hallitsemille alueille. (O’Callaghan 1975: 276, 285; Tolan 1993: 7.)

---

<sup>7</sup> Almoravidien valtakausi al-Andaluksen alueella alkoi 1091 ja päättyi 1145.

<sup>8</sup> Nimitystä käytetään muslimien kristityistä alamaisista, jotka olivat omaksuneet arabien tapakulttuurin ja heidän kielensä.

Petrus Alfonsi saattoi olla yksi niistä monista, jotka pakenivat almoravidien vainoja pohjoiseen. Yhtä mahdollista on, että hän asui Huescassa jo silloin, kun Aragonian kuningas Pedro I (1094–1104) valloitti kaupungin muslimeilta vuonna 1096. Varmaa on kuitenkin se, että Petrus Alfonsi kääntyi kristinuskoon vuonna 1106 ja että hänen kasteilaisuudessaan oli läsnä Aragonian silloinen kuningas Alfonso I, joka oli perinyt vallan veljensä Pedron kuoltua. (O’Callaghan 1975: 212; Tolan 1993: 9.) Tolan (1993: 10) epäilee, että Petrus Alfonsilla saattoi olla jonkinlainen virka Alfonso I:n hovissa. Tämä selittäisi hänen mukaansa myös sen, miksi paikalliset juutalaiset väittivät hänen kääntymyksensä johtuneen maallisesta vallanhimosta. Leonen (2010: xviii) mukaan Petrus Alfonsi toimi Aragonian hovissa lääkärin ammatissa.



Al-Andalus almoravidien valtakaudella noin vuonna 1100

### 2.3 Euroopan 1100-luvun renessanssi

Petrus Alfonsi muutti Aragoniasta Englantiin joskus vuosien 1106 ja 1116 välillä (Tolan 1993: 10). Álvarez (2000: 284) näkee muuton taustalla paikallisten juutalaisten torjuvan suhtautumisen, mikä mahdollisesti vaikutti Alfonsin päätökseen lähteä maasta. Hermes (1977: 66) puolestaan epäilee, että matkaan liittyi jokin diplomaattinen tehtävä tai sitten kysymys oli puhtaasti ajalle tyypillisestä tiede- ja kulttuurivaihdosta. Hermesin ehdotus kuulostaa mielestäni uskottavammalta, kun otamme huomioon sen, että Petrus Alfonsi oli mitä todennäköisimmin kuninkaan suosiossa ja mahdollisesti suojeluksessakin. Luottamuksellisista väleistä kertoo myös kuninkaan näyttävä rooli kastetilaisuudessa ja se, että Petrus Alfonsi halusi ja sai luvan liittää kuninkaan nimen uuteen kristilliseen nimeensä.

Petrus Alfonsin eläessä Englanti ja Ranska olivat astumassa uuteen ja kiehtovaan aikakauteen. Katedraalikoulujen määrä oli kääntymässä kasvuun ja kristittyjen kiinnostus klassista runoutta, Rooman lakia ja muita tieteenaloja kohtaan oli heräämässä uudelleen. Tuo ajanjakso, 1100-luvun renessanssi, syntyi pitkälti sosiaalisen kehityksen ja taloudellisen kasvun tuloksena ja huipentui lopulta Toledon tieteellisen käännösliikkeen saavutuksiin. Petrus Alfonsin kirjallinen tuotanto vastasi omalta osaltaan Euroopan heräävän kulttuurin kasvavaan tiedonjanoon ja siksi häntä voidaan pitää yhtenä käännösliikkeen varhaisimmista pioneereista. Petrus Alfonsi ei kuitenkaan kääntänyt kirjoja suoraan vaan otti huomioon kristillisen yleisönsä tarpeet ja kirjoitti teoksensa oman kirjallisen makunsa mukaan. (Álvarez 2000: 282–283; Tolan 1993: 3, 8–9.)

Englannissa Petrus Alfonsi liittyi Henrik I:n palveluksessa toimivien oppineiden ryhmään ja toimi mahdollisesti kuninkaan hovilääkärinä<sup>9</sup>. Vuonna 1116 hän laati käännöksen tai pikemminkin mukaelman al-Khwārizmīn laatimista tähtitieteellisiä taulukoista (*Zīj al-Sindhind*), mutta korvasi alkuperäisteoksessa käytetyn kuukalenterin aurinkovuoteen perustuvalla juliaanisella kalenterilla. Vakavista virheistä huolimatta Petrus Alfonsin *Tabulae astronomicae* oli ilmestyessään erittäin merkittävä teos, sillä se oli ensimmäinen latinaksi kirjoitettu kuvaus planeettojen ja muiden taivaankappaleiden liikkeistä. Teoksesta on säilynyt kaksi keskiaikaista käsikirjoitusta. (Tolan 1993: 10–11, 55, 57, 223–224.)

---

<sup>9</sup> Tieto perustuu *Disciplina Clericalis*en 1300-luvulta säilyneeseen käsikirjoitukseen Ms. Cambridge, Univ. Lib. Li VI 11, jossa Petrus Alfonsi esittelee Henrik I:n lääkärinä: ”Dixit Petrus Amphulsus, servus Jhesu Christi Henrici primi Regis Anglorum medicus compositor huius libri.” (Leone 2010: xix.)

Petrus Alfonsi opetti Englannissa myös tähtitiedettä. Hänen oppilaitaan olivat Malvernin priori Walcher ja mahdollisesti myös Adelard Bathilainen, joka toimitti myöhemmin uuden version al-Khwārizmīn taulukoista. Priori Walcher puolestaan laati opettajansa luentojen pohjalta teoksen, *De Dracone*<sup>10</sup>, jossa hän viittaa Petrus Alfonsiin sanoilla 'magister noster' (meidän opettajamme). Myöhemmin Petrus Alfonsi jatkoi opettajantyötään Ranskassa, jossa hän mahdollisesti kirjoitti astronomian ja astrologian käytännön hyötyjä puolustavan teoksen, *Epistola ad peripateticos*, josta on säilynyt yksi keskiaikainen käsikirjoitus. Teoksen tarkkaa valmistumisajankohtaa ei tiedetä. (Hermes 1977: 66; Tolan 1993: 10–11, 66.)

Ranskan jälkeiseltä ajalta Petrus Alfonsin liikkeistä ei ole säilynyt muuta kuin pari yksittäistä dokumenttia. Ensimmäinen niistä on 14. huhtikuuta 1121 päivätty asiakirja, jossa muslimin omistama maatila määrätään siirrettäväksi Zaragozan valtauksessa mukana olleelle ranskalaiselle ritarille. Vaikka Petro Alfons on yksi sopimuksen seitsemästä todistajasta, kysymyksessä ei välttämättä ole meidän tuntemamme Petrus Alfonsi, sillä Aragonian viimeisimpien hallitsijoiden nimet (Pedro ja Alfonso) olivat varsin suosittuja 1100-luvun alkupuoliskolla. Toinen dokumentti, jossa Petrus Alfonsi mainitaan, on Tudelasta peräisin oleva myyntiasiakirja vuodelta 1142. (Alvárez 2000: 282–284; Leone 2010: xxiv; Tolan 1993: 214.)

Petrus Alfonsin tieteelliset teokset unohtuivat nopeasti ja korvautuivat pian uusilla, mutta *Dialogi contra Iudaeos* ja *Disciplina Clericalis* säilyttivät suosionsa pidempään. Molempia teoksia siteerattiin ahkerasti ja niitä käännettiin useille eri kielille. Monet keskiajan kirjoittajat myös muokkasivat Petrus Alfonsin tekstejä ja kirjoittivat niistä omia muunnelmiaan. *Disciplina Clericaliksesta* on säilynyt yhteensä 85 varhaista käsikirjoitusta<sup>11</sup> ja *Dialogi contra Iudaeos* -teoksesta 79. Jo pelkästään keskiajalta säilyneiden käsikirjoitusten määrä osoittaa, miten innostuneesti keskiajan eurooppalaiset ottivat vastaan Petrus Alfonsin latinankieliset teokset. (Tolan 1993: 159–160, 183, 199. Leone 2010: lxvi–lxviii.)

---

<sup>10</sup> Teoksen kokonimi on *Sententia Petri Ebrei, cognomento Anphus [Alphonsus], de dracone, quam dominum Walcerus prior Malvernensis ecclesie in latinam transtulit linguam*.

<sup>11</sup> Uusin lista *Disciplina Clericaliksen* säilyneistä käsikirjoituksista löytyy Cristiano Leonen toimittamasta teoksesta *Disciplina Clericalis, Sapienza orientale e scuola delle novelle* sivuilta lxvi–lxviii.

### 3. Arabialaisen proosakirjallisuuden varhaisia lajityyppejä

---

Koraani, joka yleisen käsityksen mukaan koottiin kirjaksi aikaisintaan 650-luvulla, edustaa kaikkein varhaisinta arabialaista proosakirjallisuutta. Koraanin sisältämä ilmoitus tulkittiin kuitenkin jo varhain Jumalan arabiankieliseksi puheeksi, mikä synnytti dogmin Koraanissa käytetyn kielen jäljittelemättömyydestä (*i 'jaz*). On mahdollista, että kyseinen oppi vaikutti osaltaan siihen, miksi Koraani eriytyi omaksi kirjalliseksi saarekkeeseen eikä juuri vaikuttanut myöhemmän proosakirjallisuuden kehittymiseen. Koraanin lukuisat viittaukset tekstin tuottamiseen, kirjoihin ja kirjoitusmateriaaleihin osoittavat kuitenkin sen, että kirjoittaminen tunnettiin *Hijāzin*-alueella<sup>12</sup> jo Muhammadin eläessä.

Varhaisimmat todisteet Arabian niemimaalla tunnetusta kirjoitustaidosta löytyvät *jāhiliyya*-kauden piirtokirjoituksista ja saman aikakauden suullisesta runoudesta, jossa hylätyn leiripaikan jäänteitä verrataan usein kuluneeseen kirjoitukseen. Arabiankieliset inskriptiot ovat puolestaan hyvin lyhyitä, pituudeltaan vain muutaman sanan mittaisia tekstejä, joista voidaan lukea lähinnä jumalten nimiä ja ihmisten teoforisia nimiä. 600-luvulla kirjoitustaito alkoi levitä yhä laajemmalle samalla kun piirtokirjoitukset menettivät vähitellen suosionsa. Mekan vilkastunut kaupankäynti synnytti tarpeen kirjallisille asiakirjoille kuten velkakirjoille, joiden laatimista Koraanissakin suositellaan. (Hämeen-Anttila 2006: 71–73.)

Gutas (1981) pyrkii osoittamaan, että profeetan aikana kirjoittamista hyödynnettiin kaupallisten tarkoitusten lisäksi puhtaasti kirjallisten sisältöjen muistiin merkitsemisessä. Kirjallisia tekstejä edusti *ḥikma*<sup>13</sup>, arabialainen viisausperinne, joka Gutasin mukaan kilpaili Koraanin auktoriteetista ja ortodoksiasemasta 600-luvulla. *Ḥikma*-tradition kirjoituksia ei ole säilynyt, mutta jotkin varhaiset islamilaiset lähteet viittaavat siihen, että teoksia, jotka sisälsivät muinaisten viisaiden hurskaita neuvoja ja mietelmiä, olisi ollut saatavilla jo 600-luvun alkupuoliskolla. (Gutas 1981: 56–57.) Gutasin näkemys on kuitenkin varsin poikkeuksellinen eikä edusta tutkijaenemmistön kantaa 600-luvun tilanteesta. Vallitsevan käsityksen mukaan arabialaiset sananlaskut ja tarinat välittyivät islamin ensimmäisellä vuosisadalla vain ja ainoastaan suullisena perimätietona.

---

<sup>12</sup> Mekan ja Medinan alue

<sup>13</sup> Koraanissa sana viittaa erityisesti viisaukskirjallisuuteen ja sillä tarkoitetaan maksimaa tai neuvoa (Gutas 1981: 54).

Esi-islamalainen sankari ja legendaarisesta viisaudestaan tunnettu Luqmān sai nimiinsä huomattavan määrän maksiimeja. Muhammadin perustaman uskonnon kannalta Luqmānin nauttima arvostus nähtiin kuitenkin varsin ongelmallisena, minkä vuoksi hänet islamisoitiin ja liitettiin osaksi Koraanin ilmoitusta. Suura 31 nimettiin Luqmānin suuraksi ja siihen sisällytettiin yhteensä kuusi Luqmānia ja hänen mietelmiään käsittelevää säettä<sup>14</sup>. Näin Luqmānin auktoriteetti punottiin osaksi islamilaista perinnettä ja hänestä tehtiin yksi Muhammadia edeltäneistä varhaisista profeetoista. (Gutas 1981: 57.)

Koraanissa Luqmānin viisauden alkuperä selitetään monoteismin hengessä Jumalan antamana lahjana.

*Me annoimme Luqmanille viisauden: ”Ole kiitollinen Jumalalle. Joka on kiitollinen, on sitä omaksi edukseen, ja joka on kiittämätön, tietäköön, että Jumala on Vauras, Ylistetty.” Luqman neuvoi poikaansa: ”Poikani, älä aseta ketään Jumalan rinnalle, sillä se on suuri vääräys.” (Koraani 31:12–13 )*

Luqmānille attribuoituja sananlaskuja alettiin kirjata ylös 700-luvulla, ja 800-luvun alusta alkaen Luqmān-materiaaliin alkoi kertyä myös kreikkalaisesta ja syyrialaisesta viisausperinteestä omaksuttuja vaikutteita. Näitä piirteitä siirtyi edelleen 800-, 900- ja 1000-luvuilla laadittuihin aforismikokoelmiin. Hunayn Ibn Ishāqin kokoelma, *Nawādir al-Falāsifa*, sisältää noin 36 Luqmān-aforismia ja al-Mubashshir ibn Fātikin *Mukhtār al-Hikam* -kokoelmasta löytyy kokonainen luku, jossa esitellään Luqmānin alkuperää ja opetuksia. (Gutas 1981: 57–58.)

Nykyisin tunnettu arabialainen kirjallisuus kehittyi klassiseen muotoonsa aikana, jolloin perinteinen arabikulttuuri kohtasi lukuisia poliittisia, taloudellisia ja sosiaalisia muutoksia. Kulttuurinen murros sai alkunsa arabien ekspansiosta, jonka alkuperäisenä tarkoituksena oli liittää Arabian niemimaan pohjoiset arabiheimot osaksi islamin *um-maa* ja saattaa ne Medinan kaupungin alaisuuteen. Sotamenestys Persian sasanideja ja Bysantin kristittyjä vastaan osoittautui kuitenkin niin hyväksi, että arabit päättivät luopua alkuperäisestä tavoitteestaan ja jatkaa sotaretkiään yhä kaukaisemmille alueille.

Vuosien 632 ja 643 välisenä aikana arabiarmeijat valloittivat koko hellenistisen Lähi-idän ja etenivät aina Kaukasukselle saakka. Pohjois-Afrikan valtaus jatkui Egyptistä länteen ja vuoteen 681 mennessä arabien valtapiiri ulottui jo Atlantin rannikoille asti. Iberian niemimaan valtaus alkoi vuonna 711 ja vuotta myöhemmin arabiarmeijat saa-

---

<sup>14</sup> Ks. Koraani suura 31 säkeet 12–13 (yllä) ja 16–19.

vuttivat idässä Indus-joen laakson. Arabit toivat valloittamilleen alueille oman kielensä, runoutensa ja vähitellen myös uskontonsa, mutta saivat vastineeksi paljon enemmän. Myöhäisantiikin maailman korkeakulttuurit olivat pitkälle kehittyneitä ja niiden sivistystaso ylitti arabien siihen asti melko vähäiset saavutukset niin tieteen kuin taiteenkin aloilla.

Arabialainen proosakirjallisuus, johon Petrus Alfonsikin omana aikanaan tutustui, alkoi kehittyä kirjalliseen muotoonsa Lähi-idän vanhalla kulttuurialueella 700-luvun puolivälin tienoilla. Kirjallisuuden kieli, tyyli ja sisältö muovautuivat vuorovaikutuksessa arabialaisen kulttuurin kanssa, joka sulautti itseensä hellenismin tieteellisen perinnön, Persian vanhan tradition ja joukon intialaisia vaikutteita, jotka siirtyivät arabeille välillisesti Persian kautta. Uuteen ja omaleimaiseen kirjallisuuteen omaksuttiin myös Arabian niemimaan kansanperinteessä tunnetut tarinat, sadut ja sananlaskut, jotka olivat aiemmin välittyneet sukupolvelta toiselle suullisesti kerrottuna.

### *3.1 Arabialaisen proosakielen pioneerit, kirjeet ja ruhtinaspeilit*

Ensimmäiset umaijadikalifit sallivat paikallisten virkamiestensä hoitaa kirjalliset työnsä omilla äidinkielillään, mutta ‘Abd al-Malikin valtakaudella (685–705) arabiasta tuli hallinnon virallinen kieli kaikilla kalifaatin keskeisimmillä alueilla. Kirjallisuuden ja kehittyvän proosakielen kannalta kielireformilla oli kauaskantoiset vaikutukset. Arabia joutui sopeutumaan uuteen, hallinnolliseen käyttötarkoitukseensa, mikä edellytti sen käyttäjiltä aiempaa laajempaa sanastoa ja yhteisiä kielellisiä normeja. Hallinnon virkamiesten ja sihteerien ponnistelujen tuloksena syntyi lopulta hienostunut kirjakieli, jolla kirjoitettiin hallinnollisten asiakirjojen lisäksi myös taidokkaita kirjelmiä (*risāla*, mon. *rasā’il*). Umaijadikauden kirjeproosaa voidaan hyvällä syyllä pitää arabialaisen proosakirjallisuuden ensimmäisenä edustajana. (Cachia 2002: 28; Allen 1998: 228–229.)

Persialaisesta hovikirjallisuudesta omaksutut vaikutteet alkoivat näkyä arabialaisessa kirjallisuudessa jo umaijadikauden loppupuolella. Ensimmäisen arabialaisen ruhtinaspeilin laati kalifi Marwān II:n sihteerin ‘Abd al-Ḥamīd ‘al-Kātib’ (k. 750), joka omisti teoksensa kalifin pojalle ‘Abdallāhille. Al-Ḥamīdin teos, ”Kirje prinssille”, tarjoaa valtiomiestaitoon liittyviä neuvoja ja kuvaa yksityiskohtaisesti, miten hyvän hallitsijan tulee käyttäytyä ja suhtautua alamaisiinsa. Sisältönsä puolesta teos on aikakaudelle ominainen sekoitus arabialaisia ja persialaisia vaikutteita. ‘Abd al-Ḥamīdin tasapainoinen

fraseeraus, teoksen rakenne ja tekstissä esiintyvät parallelismit heijastelevat sen sijaan Koraanin ja muiden varhaisten proosalajien syvällistä tuntemusta. (Allen 1998: 230.)

Persialainen Rūzbih, joka islamiin kääntäytyään otti nimekseen ‘Abdallāh Ibn al-Muqaffa’ (k. 757), aloitti uransa sihteerinä vanhemman aikalaisensa ‘Abd al-Ḥamīdin tapaan. Yksi hänen monista teoksistaan on ruhtinaspeili, pääasiassa hovietikettiä käsittelevä *Al-Adab al-Kabīr*, joka jakautuu johdannon jälkeen kolmeen osaan. Ensimmäisessä kalifin pojalle suunnatussa osassa annetaan hyveelliseen käytökseen ja vallankäyttöön liittyviä neuvoja, toisessa osassa kerrotaan miten virkamiesten tulee käyttäytyä hovissa ja kolmannessa tarkastellaan ihanteelliselta ystävyysuhteelta vaadittuja ominaisuuksia. (Latham 1990: 48, 58–61.)

Kirjallisuuden historian ja varhaisen käännöstoiminnan kannalta Ibn al-Muqaffa’n tunnetuin työ on 700-luvun puolivälissä valmistunut didaktinen satukokoelma *Kalīla wa Dimna*. Kyseinen teos perustuu suurimmaksi osaksi sasanidikuningas Anūshīrwān Khusrōy I:n (531–579) hovilääkäri Burzōyn laatimaan pahlavinkieliseen satukokoelmaan, joka on säilynyt meidän päiviimme ainoastaan syyriankielisenä 600-luvun käännöksenä. Kokoelman kymmenestä tarinasta viisi<sup>15</sup> on peräisin sanskritinkielisestä *Pañcatantra*-kokoelmasta, kolme<sup>16</sup> *Mahābhāratan* 12. kirjasta ja yksi<sup>17</sup> buddhalaisesta lähteestä, jonka alkuperäinen sanskritinkielinen versio on kadonnut. Yhden<sup>18</sup> tarinan Burzōy kirjoitti oletettavasti itse. (De Blois 1998: 423.)

Ibn al-Muqaffa’n nimesi teoksen pahlavinkielisen version (*Kalīlag u Damnag*) mukaan. Nimet *Kalīla* ja *Dimna* (sanskrit: *Karataka* ja *Damanaka*) tulevat kahdelta shakaalilta, jotka esiintyvät kokoelman ensimmäisessä tarinassa, ”Leijona ja härkä”. Kyseiset hahmot ovat keskeisessä roolissa myös kokoelman toisessa tarinassa, jossa petollinen shakaali *Dimna* tuomitaan kuolemaan oikeudenkäynnin jälkeen. Kirjan loppupuolelta löytyy *Dimnan* oikeudenkäynnin lisäksi neljä muuta tarinaa, jotka eivät todennäköisesti sisältyneet Burzōyn alkuperäiseen kokoelmaan. Niistä kahdelle<sup>19</sup> ei ole löydetty varhaisempia esikuvia, mutta toiset kaksi<sup>20</sup> ovat peräisin Intiasta. (De Blois 1998: 423–424.)

*Kalīla wa Dimna* alkaa Ibn al-Muqaffa’ omalla esipuheella, jota seuraa kaksi Burzōyta käsittelevää lukua. Ensimmäisessä kerrotaan Burzōyn matkasta Intiaan ja toi-

---

<sup>15</sup> *Pañcatantra*: ”Leijona ja härkä”, ”Sepelkyyhky ja hänen kumppaninsa”, ”Pöllöt ja korvit”, ”Apina ja kilpikonna” ja ”Askeetti ja mungo.”

<sup>16</sup> *Mahābhāratan* 12. kirja: ”Hiiri ja kissa”, ”Kuningas ja lintu” ja ”Leijona ja shakaali.”

<sup>17</sup> Buddhalainen sanskritinkielinen lähde: ”Kuningas ja hänen kahdeksan untaan.”

<sup>18</sup> Burzōy: ”Hiirien kuningas ja hänen ministerinsä.”

<sup>19</sup> Ei varhaisempia lähteitä: ”Leijonanaaras ja hevosties” ja ”Askeetti ja hänen vieraansa.”

<sup>20</sup> Intiasta: ”Matkamies ja kultaseppä” ja ”Kuninkaanpoika ja hänen kumppaninsa.”



sessä keskitytään hänen elämäänsä ja muihin pohdintoihinsa. Kaikki johdantoluvut ja niitä seuraavat tarinat sisältävät tavallisesti myös yhden tai useamman upotetun tarinan. Toisinaan päällekkäisiä tarinatasoja syntyy useampiakin, kun tarinan henkilöhahmot ryhtyvät kertomaan tarinoita tarinoiden sisällä. Tarinasta ”Leijona ja härkä” alkaen itseänsä episodeja yhdistää kehyskertomus, jossa filosofi Bidpāy vastaa kuningas Dabshalimin esittämiin kysymyksiin sopivien tarinoiden muodossa. (De Blois 1998: 423–424.)

Valtaosa *Kalīla wa Dimnā* tarinoista on eläinsatuja, joissa eläimet käyttäytyvät ihmisten tavoin, mutta teos sisältää myös muutamia ihmisistä kertovia tarinoita ja maksimeja. Tarinoiden perimmäinen tarkoitus on toimia moraalisina opetuksina ja elämänohjeina hallitsijoille ja muille vallankäyttäjille. Tämä käy ilmi myös teoksen esipuheesta, jossa Ibn al-Muqaffa’ esittelee tarinakokoelmansa kuninkaille suunnattuna poliittisten taitojen käsikirjana. Kymmenen perustarinan taustalta hahmottuu sama käytännöllinen perusopetus: ihmisen menestys politiikassa riippuu hänen kyvystään olla vihollisiaan ovelampi. (De Blois 1998: 424; Latham 1990: 51.)

Ibn al-Muqaffa’ ei kääntänyt lähdeteostaan orjallisen tarkasti vaan laati arabialaisesta *Kalīla wa Dimnā* lukijoidensa käsityskykyä ja makumieltymyksiä vastaavan esityksen, johon hän lisäsi myös arabialaista alkuperää olevia tarinoita ja legendoja. Saman aikaisesti hän onnistui luomaan ilmaisultaan selkeän, sanastoltaan yksinkertaisen ja luontevaa syntaktista rakennetta noudattavan proosakielen, jonka hienostunut ja miellyttävä tyyli herätti aikanaan suurta ihailua. Ibn al-Muqaffa’n seuraajille *Kalīla wa Dimnā* tuli tärkeä inspiraation lähde ja tyyli malli, joka innoitti monia myöhempiä kirjailijoita ja runoilijoita laatimaan vastaavanlaisia kokoelmia. Petrus Alfonsikin käytti myöhemmin lähteenään kahta kokoelmasta löytyvää tarinaa. (Latham 1990: 51–52; Tolan 1993: 79.)

Ibn al-Muqaffa’n *Kalīla wa Dimna* ei ole säilynyt meidän päiviimme alkuperäisessä muodossaan. Suuren suosion ja runsaan kopioinnin vuoksi tarinakokoelmasta kehittyi vuosisatojen kuluessa monia erilaisia versioita. Ensimmäiset säilyneet arabialaiset käsikirjoitukset ovat peräisin 1200-luvulta, mutta ne poikkeavat toisistaan käytännöllisesti katsoen jokaisen lauseen osalta. Joihinkin kokoelmiin on myös lisätty väärennettyjä osioita ja osa niistä on alkuperäiseen tarinavalikoimaan nähden puutteellisia. (De Blois 1998: 424.)

*Kalīla wa Dimna* ilmestyminen sijoittuu aikaan, jota leimasivat myös lukuisat poliittiset ja sosiaaliset muutokset. Vuonna 750 abbasidit syrjäyttivät umajjadien vuonna 661 perustaman dynastian ja siirsivät pian kalifaatin pääkaupungin Damaskoksesta Bagdaadiin. Vähitellen abbasidien uudesta pääkaupungista kehittyi kansainvälinen ja hienostu-

nut kulttuurielämän keskus, joka jätti asteittain varjoonsa muut aiemmin merkittävät kaupungit. Arabialaisen proosakirjallisuuden varhaisen kehityksen kannalta keskeisessä asemassa olivat myös Basra ja Kuufa, Lähi-idän vanhat ja perinteiset oppikeskukset, joiden arvostus oli suurimmillaan juuri ennen Bagdadin huippukauden alkua (Allen 1998: 232).

Basran oppineet työskentelivät pääasiassa kielentutkimuksen ja suullisen perimätiedon parissa. Al-Khalīl ibn Aḥmad (k. 786) teki urauurtavaa työtä leksikografian alalla ja hänen oppilaansa Sībawayh (k. 792) laati ensimmäisen arabian kieliopin. Filologit Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ (k. 770) ja hänen seuraajansa Abū ‘Ubayda (k. 824) ja al-Aṣma‘ī (k. 831) kokosivat puolestaan laajan tekstikorpuksen, joka sisälsi runsaasti Arabian niemimaan tarinankertojilta ja runoilijoilta kerättyä materiaalia. (Allen 1998: 232.) Myöhemmin kirjallinen aineisto kasvoi räjähdysmäisesti Bagdadin tieteellisen käännösiikkeen ja 800-luvun alussa alkaneen paperintuotannon ansiosta. Paperi, uusi papyrusta halvempi kirjoitusmateriaali, paransi vähitellen kreikasta ja pahlavista käännettyjen kirjojen ja arabien omien teosten saatavuutta ja mahdollisti niiden leviämisen koko kalifaatin alueelle.

### *3.2 Satukirjallisuus ja legendat*

Arabialaiset sadut ja legendat kehittyivät klassisiin muotoihinsa abbasidikaudella 700- ja 900-lukujen välisenä aikana. Niiden tyyli, sanasto ja kielikuvat vakiinnuttivat asemansa jo varhain ja säilyivät käytössä myös Bagdadin tuhoa (v. 1258) seuranneina vuosisatoina. Tyylin konventionalisoituminen tekee satujen ja legendojen ajoittamisesta erittäin ongelmallista eikä tarinoiden alkuperääkään ole aina ihan helppo selvittää. Toisinaan jopa mamelukiajan Kairossa seipitettyjä tarinoita on vaikea erottaa varhaisemmista abbasidikaudella kirjoitetuista tarinoista. (Norris 1990: 136.)

Gerhardt (1963) osoittaa romanttisten satujen saaneen innoitusta kolmesta eri lähteestä: Persiasta, Arabian niemimaan beduiinyhteisöiltä ja kalifi Hārūn al-Rashīdin (786–809) Bagdadista. Persialaisesta perinteestä omaksuttiin idea kaukaisessa maassa asuvasta, tuntemattomasta rakastetusta, johon tarinan sankari rakastuu pelkän nimen tai kuvauksen perusteella. Rakastumista seuraa päähenkilön pitkä ja seikkailujen täyteinen matka, jonka lopussa sankari ja hänen kaukainen rakastettunsa saavat toisensa. Persialaistarinoiden vastakohtaa edustavat Arabian niemimaalta tulleet tarinat, joissa kuvataan onnettoman lemменparin surullista ja toivotonta rakkautta. Tarinat saivat suoria vaikut-

teita *‘udhrilaisen*<sup>21</sup> runouden tärkeimmistä teemoista, joihin kuuluu siveän ja täyttymättömän rakkauden ihanne, äärimmilleen viety uskollisuus sekä rakastajan kärsimys ja kuolema. (Gerhardt 1963: 121–129.)

Arabialainen tarinaperinteen ylivoimaisesti tunnetuin lemменpari, Majnūn ja Laila, innoitti sekä runoilijoita että proosakirjailijoita. Tarinan nimihenkilöt Qais ja Laila rakastuvat toisiinsa jo lapsina, mutta myöhemmin nälänhätä ja Lailan perheen taloudellinen ahdinko erottavat heidät toisistaan. Kun Laila naitetaan rikkaalle miehelle, Qaisista tulee Majnūn (hullu) ja hän vetäytyy erämaahan. Majnūn ei koskaan toivu rakastettunsa menetyksestä ja hän vaeltaa aavikolla kuolemaansa saakka vain linnut ja pedot seuranaan. Majnūnin ja Lailan tarina on yksi arabialaisen kirjallisuuden suurista rakkauskerromuksista ja siitä on olemassa monia eri versioita.

Arabian niemimaalta tulleiden tarinoiden tapahtumat sijoittuvat usein beduiinileiriin tai aavikkomatkalle, mutta toisinaan myös kylään tai kaupunkiin. Tuhannen ja yhden yön bagdadilaistarinat kuvaavat sen sijaan kaupunkiympäristössä tai kalifin hovissa syntyviä salaisia rakkaussuhteita. Juonellisesti tarinat noudattavat lähes muuttumatonta kaavaa. Mies ja nainen rakastuvat toisiinsa ensisilmäyksellä, mutta jonkin pakottavan syyn vuoksi he joutuvat elämään erossa toisistaan. Epätoivoinen rakastaja riutuu ja kärsii, muttei varsinaisesti edes yritä löytää ratkaisua ongelmaansa. Lopulta tilanteeseen puuttuu joku ulkopuolinen henkilö, joka auttaa rakastavaisia hädässä ja saattaa heidät onnellisesti yhteen. Tarinoiden kerronnassa keskitytään ensisijaisesti realistiseen ilmaisuun ja henkilöhahmojen asenteiden ja reaktioiden tarkkaan havainnointiin. (Gerhardt 1963: 126, 130–131.)

Romanttiset aiheet olivat satukirjallisuudessa suosittuja, mutta tärkeitä virikkeitä saatiin myös aivan toisenlaisista tarinoista. Monet kirjoittajat ottivat esikuvakseen Ibn al-Muqaffa’n *Kalīla wa Dimna* -teoksen ja ryhtyivät innolla laatimaan uusia, samantyyppisiä satukokoelmia. Yksi Ibn al-Muqaffa’n seuraajista oli Muḥammad ibn ‘Abdūs al-Jahshiyārī (k. 942), joka suunnitteli keräävänsä ensyklopediseen tarinakokoelmaansa yhteensä tuhat arabialaista, persialaista, kreikkalaista ja intialaista satua ja tarinaa. Al-Jahshiyārīn kerrotaan saaneen kokoon 480 pitkää tarinaa, joista jokainen muodosti itsenäisen, muista tarinoista riippumattoman kokonaisuuden. (Norris 1990: 142–143.)

Intialaisen kirjallisuuden piirteet, jotka tulivat arabeille persialaisten välittämänä, rikastuttivat satukirjallisuuden kerrontaa ja henkilögallerioita. Satuhahmojen rivit täy-

---

<sup>21</sup> *‘Udhrilainen* runous syntyi Medinan liepeillä ja sai nimensä tärkeimmän edustajansa Jamīlin heimon mukaan. Tavallisesti runoissa kuvataan kahden beduiinin riuduttavaa ja täyttymättöntä rakkautta.

dentyivät fantastisilla olennoilla kuten amatsonikuningattarilla, koirapäisillä miehillä, lohikäärmeillä ja muilla myyttisillä eläinhahmoilla ja kerronnalliset keinot monipuolistuivat uusien kehyskertomus-tekniikoiden ansiosta. Intiasta omaksuttiin myös yksittäisiä tarinoita ja legendoja, joiden mukana arabeille välittyi epäsuorasti suuri määrä buddhalaisia pyhimystaruja. Buddhan elämään perustuvan aineiston pohjalta syntyi sittemmin arabialainen tarinakokoelma *Bilawhar wa-Yūdāsaf*, joka välittyi myöhemmin keskiajan Eurooppaankin. (Norris 1990: 143.)

Arabialaisen kirjallisuuden ylivoimaisesti tunnetuin kehyskertomus löytyy satukokoelmasta *Tuhat ja yksi yötä* (*Alf Layla wa Layla*), jossa vaimonsa petoksesta julmistunut kuningas Shahriyar päättää avioitua joka päivä uudelleen ja surmauttaa vaimonsa heti häyyön jälkeen. Kun naimaikäiset tytöt alkavat loppua kaupungista, kuninkaan puolisoksi lupautuu visiirin tytär Shahrazad, joka alkaa kertoa kuninkaalle yöllä tarinoita. Aamun koittaessa Shahrazadin tarinat jäävät kuitenkin kesken, mikä saa Shahriyarin lykkäämään vaimonsa teloitusta yö toisensa perään. Näin jatkuu tuhat ja yksi yötä, kunnes kuningas lopulta toipuu vihastaan. Kaikki Tuhannen ja yhden yön seikkailut, lemmentarinat ja eläinsadut ripustautuvat tavalla tai toisella edellä kuvattuun kehystarinaan. Toisinaan sadut kiinnittyvät pääkehykseen vain teknisesti.

Tuhannen ja yhden yön satukokoelmassa esiintyy ainakin kolme kehyskerronnan tekniikkaa, joita käytettiin myös muissa tarinakokoelmissa. Ensimmäisessä tapauksessa tarina esitetään Shahrazadin kertomana, jolloin se sijoittuu suoraan pääkehyyksen yhteyteen. Kahdessa muussa tapauksessa kerronta etääntyy alkuperäisestä kehyskertomuksesta ja siirtyy edelleen tarinoiden sisäiseen maailmaan, jossa kertojina toimivat tarinoiden henkilöhahmot. Henkilöhahmo-kertoja voi toimia kahdella eri tavalla: hän joko jatkaa kokonaan uuden, pidemmän tarinan kertojana tai sitten hän kertoo lyhyemmän tarinan jonkin tarinan sisällä. Jälkimmäisessä tilanteessa kerronta palaa lopulta takaisin alkupe-  
räisen tarinan muodostamaan kehykseen. Henkilöhahmo-kertojien ansiosta päällekkäisiä tarinatasoja syntyy joskus useampiakin.

Tuhannen ja yhden yön -traditioon kuuluvia arabialaisia beduiinitarinoita ja islami-soituja persialaistarinoita alettiin kerätä kokoelmiksi jo varhaisella abbasidikaudella. Tämän todistaa Egyptistä löytynyt 800-luvun fragmentti<sup>22</sup>, jossa viitataan varhaiseen syyrialaiseen kirjaan nimeltä *Kitāb Fīhi Ḥadīth Alf Layla*. Norrisin (1990) mukaan teoksen persialaistarinat olivat peräisin pahlavinkielisestä *Hazār Afsāna* (Tuhat tarinaa) -

---

<sup>22</sup> Ks. Abbott, N. (1949). A Ninth-Century Fragment of the “Thousand Nights”, New Light on the Early History of the Arabian Nights. *Journal of Near Eastern Studies*, 8, 129–164.

kokoelmasta, joka käännettiin arabiaksi kahteen kertaan 700-luvulla. Ensimmäinen käännöksistä, *Alf Khurāfa* (Tuhat tarinaa), oli tarkka ja kirjaimellinen ja toinen niistä, *Alf Layla* (Tuhat yötä), alkuperäisen kokoelman arabisoitu versio. (Norris 1990: 137.)

Myöhäinen umaijadikausi ja abbasidikauden alkupuolisko olivat myös historiallisista henkilöistä kertovien legendojen syntyäikää. Monet oppineet tarinankertojat hyödynsivät sankareista ja profeetoista kertovia legendoja ja sisällyttivät niitä saarnoihinsa, joista ne kulkeutuivat edelleen opillisiin kirjoituksiin. Tärkeitä vaikutteita omaksuttiin myös persialaisesta epiikasta ja Aleksanteri-legendasta, jonka täyspitkä arabialainen versio syntyi ‘Umāra ibn Zaydin (k. 815) käännöstyön tuloksena. Aleksanteri-legendan kaikuja ilmeni vuosisatojen mittaan mitä erilaisimmissa yhteyksissä ja teokseen turvautuivat niin sihteerit, maantieteilijät kuin historioitsijatkin. Yhtenä esimerkkinä mainittakoon Ibn ‘Abd al-Ḥakamin (k. 871) Egyptin valloitusta kuvaava *Futūḥ Miṣr*, joka sisältää useita Aleksanterin seikkailuihin viittaavia parallelismeja. (Norris 1990: 137–138.)

Varhaisissa arabialaisissa legendoissa ylistetään Arabian niemimaalla eläneiden jāhiliyya-kauden sankareiden, muslimimarttyyrien ja -sotilaiden urhoollisuutta. Kirjallisuudessa muodossa legendoja on säilynyt Wahb ibn Munabbihin kirjassa *Kitāb al-Tijān*<sup>23</sup> ja al-Hamdānīn (k. 945) teoksessa *Iklīl*. Samantyyppisiä sankariaiheita suosittiin myöhemmin *maghāzī*-kirjallisuudessaakin, jossa kerrotaan profeetta Muhammadin lähimpien seuraajien elämästä ja etenkin heidän sotilaallisista urotöistään. Moni profeetan kumppaneista kertova legenda sai alkunsa jo varhaisella abbasidikaudella, mutta runsaimmilleen kirjallisuus kehittyi vasta myöhäiskeskiajalla. Yhdeksi *maghāzī*-kirjallisuuden suosituimmista sankareista nousi profeetan serkku ja vävy ‘Alī ibn Abī Ṭālib, josta kertovia tarinoita syntyi vuosisatojen kuluessa valtava määrä. (Norris 1990: 138–139.)

### 3.3 Adab-kirjallisuuden ensimmäisiä edustajia

Arabialaisen anekdoottikirjallisuuden synty ja myöhempi kehitys liittyvät keskeisesti termiin *adab*, jonka merkitys on vaihdellut suuresti historian eri aikoina. Nykyään sana tarkoittaa yleisesti kirjallisuutta, mutta alkuvaiheessa termi viittasi lähinnä mielen rikastamiseen, kasvatukseen ja ennen kaikkea tapoihin. Myöhemmin adabin käsite alettiin ymmärtää joksikin, mitä saattoi opiskella, opettaa ja oppia. Näihin harrasteisiin perehtynyt henkilö oli puolestaan *adīb* (mon. *udabā’*), sivistynyt mies, jonka kiinnostuksenkoh-

---

<sup>23</sup> Teos on säilynyt meidän päiviimme ibn Hishāmin (k. 833) uudelleen toimittamana versiona.

teisiin kuuluivat runous, puhetaito, kielioppi, kirjetaide, historia ja moraalifilosofia. Adabin piiriin saatettiin siis luokitella mitä moninaisimpia kirjallisuudenlajeja: anekdootteja, sananlaskuja, kirjeitä, runonsäkeitä, käytösohjeita ja puheita. (Allen 1998: 220–221; Bonebakker 1990.)

Adab-kirjallisuuden perusyksiköksi omaksuttiin anekdootti: lyhyt proosakatelma, jonka lopussa tähdätään toiminnalliseen tai koomiseen käänteeseen tai kielelliseen nokkeluuteen. Ajallisesti anekdootit pyrkivät olemaan historiallisia tai aikalaishistoriaan liittyviä tarinoita, joiden aiheena on useimmiten joku todella elänyt henkilö tai lyhyt yksittäinen tapahtuma. Tavallisesti anekdootit esiintyvät kokoelmissa, joissa keskitytään joko yhteen tai useampaan aihepiiriin. Laajemmissa, useampia aiheita kattavissa kokoelmissa anekdootit on järjestetty hierarkkisesti erillisiin osiin tai lukuihin, jotka seuraavat toisiaan yhteiskunnan sosiaalista arvojärjestystä noudattavassa järjestyksessä.

Klassisen kauden adab-kokoelmissa anekdootit esiintyvät täysin itsenäisinä ja toisistaan erillisinä yksikköinä, joilla ei useimmiten ole muuta yhteistä kuin sama aihepiiri. Toisinaan ne perustuvat tositapahtumiin, mutta joskus ne vain pyrkivät luomaan vaikutelman tapahtumien todenperäisyydestä. (Beeston 1990: 125.) Historiallisissa ja pseudohistoriallisissa anekdooteissa esiintyy usein oikeasti eläneitä ihmisiä, mutta toisissa anekdooteissa henkilöhahmot ovat vain anonyymejä ihmistyyppejä. (mies, beduiini, isä, poika tai esimerkiksi tuomari). Lyhimmat anekdootit ovat vain yhden tai kahden virkkeen pituisia, mutta pisimmät niistä voivat olla jopa useamman sivun mittaisia.

Klassisen arabialaisen proosan mestari ‘Amr ibn Baḥr (k. 869) alias al-Jāḥiẓ (mulkosilmä) oli varhaisista adab-kirjailijoista tuotteliain ja monipuolisin. Hän syntyi ja kasvoi Basrassa, mutta vietti suurimman osan elämästään Bagdadissa, jossa hän onnistui nousemaan arvostettuun asemaan alaluokkaisesta taustastaan huolimatta. Kirjallisessa työssään al-Jāḥiẓ käytti hyväkseen hyvää ihmistuntemustaan, tarkkaa havainnointikykyään ja laajaa oppineisuuttaan, jonka hän hankki pääasiallisesti kirjoja lukemalla. Hän perehtyi myös Basran filologiseen kielentutkimukseen, edeltäjiensä keräämään lähdemateriaaliin ja ensimmäisiin pahlavista ja kreikasta käännettyihin teoksiin. Kaikki tämä kiteytyi sittemmin hänen laajassa kirjallisessa tuotannossaan, joka koostui etupäässä teologisista ja poliittisista kirjoituksista, ja adab-kirjallisuudesta. (Pellat 1990: 78–83.)

Al-Jāḥiẓ sisällytti adab-kokoelmiinsa kaikkea mahdollista: anekdootteja, koomisia tarinoita, vanhaa arabialaista kansanperinnettä, lyhyitä runonsäkeitä, kirjeitä, sananlaskuja, tieteellisiä tekstikatelmia, haditheja ja Koraanista poimittuja sitaatteja. Teosten aihepiirit ovat yhtä moninaisia. Ensyklopedista kirjallisuutta edustaa parhaiten massiivi-

nen *Kitāb al-Ḥayawān* (Eläinten kirja), joka sisältää eläintieteellisen sisältönsä lisäksi runsaasti eläinaiheisia tarinoita, runonsäkeitä ja muita kirjoituksia. Al-Jāḥiẓ kirjoitti myös kahta vastakohtaa vertailevia teoksia sekä eri sosiaaliluokkien moraalia ja psykologisia ominaisuuksia käsitteleviä kokoelmia. Jälkimmäistä teoskategoriaa edustavat kirjat *Kitāb al-Bukhalā'* (Saitureiden kirja) ja *Ḥiyal al-Mukaddīn* (Kerjäläisten temppuja). (Pellat 1990: 89–91.)

Toisto ja sisäisen riimin lähes täydellinen puuttuminen ovat al-Jāḥiẓin tyyllille ominaisia piirteitä. Aikaansa nähden al-Jāḥiẓin kirjoitukset vaikuttavat jopa melko modernilta. Kieli on rikasta ja värikästä, ja lauseet pitkiä ja monimutkaisia. Usein sama asia sanotaan myös kahteen kertaan hieman eri muodoissa, jotta lukija varmasti tajuaa sanojen sisältämän merkityksen. Teksteistä löytyy lisäksi ironiaa, nokkelaa sanailua ja huumoria, mikä sai toiset pitämään al-Jāḥiẓia pelkkänä viihdyttäjänä. Kirjoittaja itse ei suhtautunut asioihin yhtä mustavalkoisesti. Hän näki kaikessa aina kaksi puolta: vakavan ja koomisen. Sama käsitys käy ilmi joistakin hänen tarinoistaan, joissa komiikan taustalta on löydettävissä vakavampi pohjavire. (Allen 1998: 236; Pellat 1990: 86, 94–95.)

Al-Jāḥiẓin lisäksi adab-kirjallisuuden jäljitellyimmäksi kirjailijaksi tuli 'Abdallāh Ibn Qutayba (k. 889), jolla oli edeltäjänsä käytännöllisempi ja proosallisempi käsitys adab-kirjallisuudesta. Hän kirjoitti 'Abd al-Ḥamīdin ja Ibn al-Muqaffa'n tarjoaman esimerkin mukaan teoksen nimeltä *Adab al-Kātib*, joka sisältää monenlaisia virkamiesluokalle suunnattuja tekstejä. Myöhemmän kirjallisuuden kannalta suurempi merkitys oli kuitenkin ensyklopedialla *Uyūn al-Akḥbār* (Tiedon lähteet), jota myöhemmät adab-kirjailijat käyttivät malliesimerkkinä vastaavantyyllisiä kokoelmia laatiessaan. Ibn Qutayba keräsi ensyklopediaansa anekdootteja ja runonsäkeitä hyvin yleisluontoisista aihepiireistä, mikä käy ilmi kokoelmassa käytetyistä otsikoista: sota, jalous, puhetaito, ystävyys, askeesi ja naiset. (Allen 1998: 237–238.)

Toisissa adab-kokoelmissa, kuten Abū al-Faraj al-Iṣfahānīn (k. 967) teoksessa *Kitāb al-Aghānī* (Laulujen kirja), keskitytään vain yhteen aihepiiriin. Al-Iṣfahānī 24-osaisen antologian aiheena on arabialainen runous ja runoilijat, joita käsitellään esiislamilaiselta kaudelta alkaen aina kirjoittajan omaan aikaan asti. Runoilijaesittelyissä anekdootit ja runonsäkeet vuorottelevat keskenään, mikä luo jokaisesta taiteilijasta taidokkaan muotokuvan. Teos sisältää myös arvokasta tietoa aikakauden musiikista, jolla oli erittäin tärkeä rooli runojen esittämisessä. (Allen 1998: 247.)

Merkittävä osa adab-kirjallisuuden teemoista periytyi suoraan al-Jāḥiẓin laajasta tuotannosta. Erityisen suosituksi tulivat eri sosiaaliryhmien, etenkin alaluokkien, tapakult-

tuuria käsittelevät aiheet sekä nokkelat ja huvittavat anekdootit, joiden tärkein pyrkimys on viihdyttää lukijaa. Laajaa kiinnostusta herättivät myös anekdootit, joissa vältytään vastoinikäymisiltä. Tämän aihepiirin kuuluisin edustaja on Abū al-Ḥusayn al-Tanūkhī (k. 994), joka jakoi kokoelmansa neljääntoista alalukuun. Osa kokoelman anekdooteista liittyy tapahtumien taustaan tai asiayhteyteen (vankila, rakkaus) ja osa keinoihin (unet, rukoukset). (Allen 1998: 247–248.)

Anekdoottien lukeminen oli suosittua ajanvietettä kaikkialla arabialais-islamilaيسessa maailmassa, jopa kaukana Atlantin rannoilla. Vaikka al-Andalus eriytyi omaksi hallinnolliseksi yksiköksen vain kuusi vuotta abbasidien valtaannousun jälkeen, kulttuuriset ja uskonnolliset yhteydet Bagdadiin ja sen lähialueille säilyivät pitkään katkeamattomina. Yhtenäiskulttuurin ansiosta oppineet saattoivat kierrellä vapaasti kaikilla arabien hallitsemilla alueilla, jolloin käsikirjoitukset ja uudet kirjalliset tyylit levisivät nopeasti lukevan yläluokan saataville.

Monet al-Andalusta hallinneet kalifit – kuten vaikkapa Córdobaan al-Ḥakam II (961–976), jonka kirjastossa väitetään olleen jopa 400 000 nidettä – tilasivat ahkerasti kirjoja ja toimivat samalla esimerkkeinä hoviensa virkamiehille ja muille aristokraateille. Yläluokka jäljitteli kalifia innokkaasti ja jotkut jopa kilpailivat keskenään siitä, kuka onnistui haalimaan kattonsa alle eniten kirjoja ja oppineita. (O’Callaghan 1975: 158–159.) Sen lisäksi, että kirjoja tilattiin, oppia käytiin hakemassa myös paikan päältä. Biografisissa sanakirjoissa mainitaan ainakin 226 andalusialaista oppinutta, jotka matkustivat emiraatin valtakaudella itään opiskelemaan. Kirjojen ja vilkkaan kulttuurivaihdon ansiosta al-Andaluksen oppineet omaksuivat lopulta idän kirjalliset mallit, joiden pohjalta he alkoivat luoda omaa kirjallisuuttaan. (Cachia 2003: 309.)

Viimeistään 900-luvun alkupuoliskolla andalusialaiset olivat valmiita esittelemään arabialais-islamilaيسelle maailmalle omat adab-kokoelmansa. Yksi varhaisimmista ja samalla kuuluisimmista antologioista on Ibn ‘Abd Rabbihin (k. 940) laatima *Al-‘Iqd al-Farīd* (Ainutlaatuinen kaulanauha), joka on koottu itäisistä lähteistä Ibn Qutayban kehittämän mallin mukaan. Teoksen 25 jalokivien mukaan nimettyä osaa tarjoavat laajan valikoiman runoutta, sananlaskuja ja muita kirjallisiin aiheisiin liittyviä keskusteluja. (Allen 1998: 239; Cachia 2003: 310.)

Proosakirjallisuus, johon Petrus Alfonsi ja hänen aikalaisensa 1000-luvulla perehtyivät, oli siis pääsääntöisesti arabialaista, Lähi-idässä alkunsa saanutta kirjallisuutta, jonka syntyhetki voidaan ajoittaa myöhäiselle umajjadikaudelle. Sisällön kannalta kirjallisuuden juuret ulottuvat vielä paljon varhaisemmalle ajalle, sillä suuri osa tarinoista ja anek-



dooteista perustuu suulliseen perimätietoon, jota alettiin kirjata ylös vasta 700-luvun jälkipuoliskolla. (Tolan 1993: 78.)

#### 4. *Disciplina Clericalis* – opas taivaaseen johtavalla tiellä

---

Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* sisältää kolmekymmentäneljä erillistä tarinaa, jotka on sidottu toisiinsa kehyskertomuksen avulla. Tarinoiden lisäksi kirjassa on lukuisia numeroimattomia välilukuja, jotka sisältävät sananlaskujen, maksiimien ja vertausten lisäksi myös muuta käytännön tietoa. Kirja alkaa Petrus Alfonsin itsensä kirjoittamalla prologilla ja päättyy lyhyeen epilogiin, joka sulkee teoksen koko sisällön eheäksi ja johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi.

Prologin ensimmäisessä lauseessa Petrus Alfonsi esittelee itsensä Jeesuksen Kristuksen palvelijaksi ja lausuu Jumalalle monisanaiset kiitoksensa. Tämän jälkeen hän kertoo Jumalalta saamastaan viisaudesta, jota hän pyrkii Pyhän hengen valtuuttamana jakamaan. Lopuksi Petrus Alfonsi pyytää vielä Jumalaa avukseen, jottei kirjaan pääsisi mitään Hänen tahtonsa vastaista. Ensimmäinen kappale päättyy sanaan Aamen, joka kokoaa alkusanat rukousta muistuttavaan muotoon. (DC: 1.)

Vahvasti hengellisen alun jälkeen Petrus Alfonsi perustelee kirjansa opillisen tarkoituksen. Hän kertoo opiskelleensa ihmisen luomiseen johtaneita syitä ja ymmärtäneensä, että ihmisen maanpäällinen tehtävä on opiskella pyhää filosofiaa<sup>24</sup>, jotta hän oppisi tuntemaan paremmin Luojansa. Toteuttaakseen luomistyön tarkoituksen hänen tulee myös elää kohtuudessa, varjella itseään jumalattomilta ja seurata elämässään taivaaseen johtavaa tietä. Petrus Alfonsin mukaan ihminen on kuitenkin mielenlaadultaan heikko, unoh televainen ja helposti pitkästyvä, minkä vuoksi oppi on annosteltava hänelle pienissä osissa ja sopivasti pehmennettyssä muodossa. Oppaaksi taivaaseen johtavalle tielle Petrus Alfonsi tarjoaa kirjansa *Disciplina Clericaliksen*. (DC: 1–2.)

Tehtyään selväksi kirjansa moraalisen oikeutuksen Alfonsi kertoo ylimalkaisesti käyttämistään lähteistä, joiden perusteella lukija saa jo varsin hyvän käsityksen kirjan sisällöstä:

*Propterea ergo libellum compegi, partim ex prouerbiis philosophorum et suis castigationibus, partim ex prouerbiis et castigationibus arabicis et fabulis et uersibus, partim ex animalium et uolucrum similitudinibus* (DC: 2.1-5).

*Tästä syystä olen koonnut tämän kirjan osaksi filosofien sananlaskuista ja heidän mietelmistään, osaksi arabien sananlaskuista, mietelmistä, tarinoista ja runoista ja osaksi eläin- ja lintuvertauksista.*

---

<sup>24</sup> Keskiajalla sana filosofia, *philosophia*, viittasi sananlaskukokoelmiin ja siveysopillisiin ohjekirjoihin. Filosofilla, *philosophus*, tarkoitettiin puolestaan viisasta miestä. (Tolan 1993: 78.)

Esipuheensa lopussa Petrus Alfonsi antaa vielä eräänlaisen lukuohjeen. Hän varoittaa lukijaansa kirjansa pintapuolisesta tarkastelusta ja kehottaa tätä lukemaan tekstin läpi useita kertoja, mikäli hän uskoo löytävänsä siitä jotakin korjattavaa. Tämän jälkeen Petrus Alfonsi myöntää lukijalleen ja kaikille muille, jotka ovat täydellisiä katolisessa uskossaan, oikeuden korjata sen, mikä kirjassa on väärin. Lopuksi hän kuitenkin toteaa, ettei mikään ihmisen keksimä ole täydellistä, mikä antaa prologin loppulauseille ironisen sävyn. Samalla se antaa aiheen kysyä, miten kukaan voisi olla moitteeton uskossaan, jollei inhimillistä täydellisyyttä ole olemassa. Viime kädessä täydellinen usko onkin Petrus Alfonsille vain hurskasta itsepetosta ja keino opettaa lukijalle jotakin aivan päinvastaista. (DC: 2; Hermes 1977: 29–30.)

Petrus Alfonsi päättää teoksensa lyhyeen epilogiin, joka jatkaa kirjan viidessä viimeisessä tarinassa esiin nousevaa kuolemaan ja tuonpuoleiseen liittyvää teemaa. Loppusanoissaan hän osoittaa vielä kunnioituksensa kristinuskon pyhälle kolminaisuudelle ja toivoo itsensä ja lukijoidensa puolesta, että tuomiopäivän jälkeen he kaikki voisivat nauttia ikuisesta rauhasta taivaiden valtakunnassa Jeesuksen Kristuksen rinnalla. Viimeisenä sanana toistuu Aamen, mikä muistuttaa kirjan alkusanoista ja tekee lopetukseltakin rukouksen kaltaisen. (DC: 50.)

Hengellisestä alku- ja loppusanoistaan huolimatta Petrus Alfonsi ei kirjoittanut *Disciplina Clericaliksesta* korostuneen kristillistä. Hänen tavoitteenaan oli ennemminkin laatia yleispätevä moraalinen ohjekirja, joka perustuisi kristillisen aineiston sijaan vanhaan itämaiseen viisaukirjallisuuteen ja arabialaisiin lähteisiin. (Tolan 1993: 73, 91.) Teoksen itämainen tausta paljastuu käytetyn lähdeaineiston lisäksi myös lukuisina viitauksina arabialais-islamilaiseen maailmaan, joita käsittelen alaluvussa 4.3. Sitä ennen luon kuitenkin yksityiskohtaisemman katsauksen *Disciplina Clericaliksen* keskeisimpään sisältöön ja rakenteeseen (4.1) ja kerronnallisiin erityispiirteisiin (4.2).

#### 4.1 Sisältö, rakenne ja tärkeimmät teemat

*Disciplina Clericaliksen* tarinat ja sananlaskuja sisältävät osuudet vuorottelevat keskenään erillisinä lukuina, jotka liittyvät toisiinsa kehyskertomuksen tai saman aihepiirin välityksellä. Valtaosa sananlaskuista, maksiimeista ja vertauksista löytyy teoksen numeroimattomista väliluvuista, joita on kirjassa kaiken kaikkiaan kaksikymmentäyhdeksän kappaletta. Jokaisella niistä on oma yksilöllinen sisältöä kuvaava otsikkonsa (liite 1),

mutta *De timore Dei* -nimisiä lukuja on poikkeuksellisesti kaksi kappaletta. Ensimmäinen niistä on vuorossa heti prologin jälkeen ja toinen sijoittuu peilikuvamaisesti kirjan loppuun ennen epilogia.

Suurin osa *Disciplina Clericalis*en sananlaskuista ja maksiimeista esitetään jonkun tunnetun tai tuntemattoman filosofin esittämänä. Tavallisesti aforismia edeltää lause: ”filosofi sanoi...” tai: ”toinen filosofi sanoi...” Usein filosofit opettavat kirjassa poikaan, jolloin mietelausesta edeltää johdanto: ”filosofi korjasi poikaansa” tai ”filosofi koulutti poikaansa.” Anonyymit filosofit esiintyvät kirjan sivuilla toistuvasti, mutta nimeltä Petrus Alfonsi mainitsee vain kuusi tunnettua ajattelijaa. He ovat Henok, Bileam, Sokrates, Platon, Aristoteles ja Marianus. Raamatun henkilöistä Petrus Alfonsi siteeraa Moosesta, Jobia ja Salomoa, mutta ei viittaa heihin filosofiina. (Tolan 1993: 74, 76.)

Yllättäen tunnettujen filosofien lausumat aforismit jäävät kirjassa kuitenkin melko harvinaisiksi, sillä tavallisimmin Petrus Alfonsi lainaa mietelmiä joltakin tuntemattomalta filosofilta, arabilta tai runoilijalta. Arabeilta poimittuja mietelmiä esiintyy yhdeksässä väliluvussa ja runoilijaa lainataan useaan otteeseen. Näiden lainausten lisäksi tekosta löytyy lyhyitä runonsäkeitä. Taylorin (1994) kriteerien mukaan runona esiteltyä tekstiä voidaan pitää runona, jos säkeissä on saman verran tai miltei saman verran tavuja. Tämän säännön perusteella *Disciplina Clericalis* sisältää yhteensä viisi gnomista säeparia (DC: 10.22-23; 43.26-27; 43.29-30; 45.16-17 ja 48.6-7) ja yhden säkeistöllisen hautarunon (DC: 48.14-29). (Taylor 1994: 25.)

Tarinassa XXXII ”De philosopho per cimiterium transeunte”, filosofi pysähtyy lukemaan hautakiveen hakatut runonsäkeet, jotka muistuttavat häntä kuolevaisuudesta. Eräässä hautakiven säkeessä todetaan: ”Minä olen mikä sinusta tulee, ja minä olin mikä sinä olet nyt” (DC: 48.16). Kun filosofi on lukenut koko runon useaan otteeseen, hän päättää unohtaa tämän maailman ja ryhtyy erakoksi. Tarinan XXXII hautaruno on ainut tarinan sisällä esiintyvä runo. Muut runot löytyvät kirjan väliluvuista.

Petrus Alfonsi käsittelee tarinoissaan ja sananlaskuissaan monia itämaisen viisauksijallisuuden suosimia aiheita kuten kohtuullisuuden hyvettä, viisaiden neuvojen tärkeyttä, naisten petollisuutta ja hyvän hallitsijan ominaispiirteitä (Tolan 1993: 86). Tarinoiden väliin jäävissä numeroimattomissa luvuissa Petrus Alfonsi jakaa lisäksi käytännön elämään liittyviä ohjeita, jotka on sisällytetty isän ja pojan väliseen dialogiin. Luvussa *Septem artes* neuvotaan, mitä tieteitä ja taitoja todellisen aatelisten kuuluu hallita ja millaisia käytöstapoja hänen tulee noudattaa. Luvussa *De familiaritate regis* käsitellään puolestaan hovietikettiä, josta isän ja pojan keskustelu siirtyy hyviin ruokailutapoihin.

Luvussa *De modo comedendi* poika pyytää isäänsä kertomaan, miten kuninkaan pöydässä käyttäytyään, mutta isä ei halua tehdä eroa kuninkaan ja muiden ihmisten välille. Kuninkaan pöydässä pätevät samat säännöt kuin kaikissa muissakin pöydissä.

Monien hyvin neuvojen jälkeen isä muistuttaa poikaansa siitä, että kädet tulee pestä myös ruokailun jälkeen.

*Post prandium manus ablue, quia phisicum est et curiale; ob hoc enim multorum oculi deteriorantur, quoniam post prandia manibus non ablutis terguntur* (DC: 40.27-30).

*Pese kädet syömisen jälkeen, koska se on sekä hygieenistä että hyvien tapojen mukaista. Monien ihmisten silmät heikentyvät, koska he pyyhkivät niitä ruokailun jälkeen pesemättömillä käsillään.*

Petrus Alfonsi käsittelee tarinoissaan myös ystävyyttä, koulutuksen tärkeyttä, vaikeuksien välttämistä ja niistä selviytymistä, petoksesta koituvaa rangaistusta ja kuninkaita. Puolivälin jälkeen aiheet muuttuvat asteittain vakavampaan suuntaan, kun kirjoittaja ottaa käsittelyyn maallisten rikkauksien katoavaisuuden, kuoleman ja tuonpuoleisen. Eri aihepiirit yhdistyvät toisiinsa väljästi, mutta koko kirjan läpi kantavana teemana säilyy kysymys siitä, millä tavalla ihmisen tulee elää tässä maailmassa toisten ihmisten kanssa (Hermes 1970: 31–32).

Vaikka Petrus Alfonsi käsittelee kirjassaan monia vakavia aiheita, hän ei missään vaiheessa unohda huumorin piristävää vaikutusta. Väliluvun *De modo comedendi* lopussa isä ja poika keskustelevalt illalliskutsujen etiketistä, josta puhe kääntyy luontevasti laiskuudesta tunnetun palvelija Maimunduksen ruokailutottumuksiin. Poika kertoo aiheesta ensin lyhyen anekdootin ja innoittaa sitten isäänsä kertomaan lisää Maimunduksesta. Tarinassa XXVII ”De Maimundo Servo” isä kertoo ensin kolme lyhyttä anekdootia ja sitten pidemmän tarinan, jossa palvelija Maimundus kertoo talon isännälle onnettomuuksista, jotka ovat tapahtuneet tämän poissa ollessa.

Petrus Alfonsin pisin Maimundus-anekdootti edustaa tarinatyyppeä, joka on nimetty Aarne-Thompsonin kansanperinteen tutkimuksessa ”Kauhujen kliimaksiksi”<sup>25</sup>. Tarinassa onnettomuudet seuraavat toisiaan toistensa johdannaisina joko kohoavassa tai alenevassa sarjassa kunnes tuho on viimein täydellinen. Arabialaisessa kirjallisuudessa tarinatyypistä tunnetaan monia varhaisempia versioita, joista osa liittyy saitureista ja loiseläjistä kertovaan *bakhīl–ṭufayli*-kirjallisuuteen. Petrus Alfonsin Maimundus-tarinat

---

<sup>25</sup> Aarne-Thompson 2040: The Climax of Horrors.

ovat mitä ilmeisimmin peräisin arabialaisesta kirjallisuudesta tai al-Andaluksen suullisesta kansanperinteestä. Myös palvelijan nimi, Maimundus, palautuu helposti alkuperäiseen arabialaiseen muotoon, Maymūn. (Hämeen-Anttila 1997: 143–152.)

Petrus Alfonsin Maimundus-anekdootissa tragikoominen tilanne syntyy palvelijan välttelevästä suhtautumisesta ja hänen ratkaisustaan kertoa talossa sattuneista vahingoista käänteisessä järjestyksessä. Maimundus aloittaa kertomuksensa kaikkein vähäisimmästä menetyksestä eli talon koirasta, joka on kuollut muulin kavioihin talloutuessaan. Vasta tämän suru-uutisen jälkeen isäntä saa kuulla muista kuolemantapauksista. Koiran tallonut muuli on juossut pelästyksissään kaivoon, poika pudonnut parvekkeelta ja isännän vaimo kuollut suruun poikansa tähden. Viimeisenä Maimundus ilmoittaa vielä palaneesta talosta ja sen mukana tuhoutuneesta omaisuudesta. (DC: 42.)

Tarinan lopussa talon isäntä valittaa kohtaloaan ystävälleen, joka johdattaa puheen kaiken maallisen katoavaisuuteen.

*Quis potest in seculo isto, cum mutabile sit, aliquid stabile habere, uel quis potest in hac uita aliquid durabile, sum sint omnia transitoria, habere?* (DC: 43.4-7).

*Kuka voisi löytää tästä epävakaaasta maailmasta mitään kestäväää tai kuka voisi löytää tästä elämästä mitään pysyvää, kun kaikki on ohimenevää?*

Edellä kuvattu hienovarainen siirtymä illalliskutsujen etiketistä Maimundukseen tai se, miten Maimunduksen tragikoominen selonteko vaihtuu vakavampaan aiheeseen, kuvaa hyvin Petrus Alfonsin tapaa liittää toisiinsa erilaisia teemoja. Lyhyet dialogit toimivat sidoksina eri aihepiirien välillä ja nivovat yhteen tarinoita ja sananlaskuja.

Taylor (1994) osoittaa maksiimien ja tarinoiden vaihtelun hienovaraisuuden ja luettelee kolme keinoa, joita Alfonsi käyttää esitellessään uuden tarinan. Tarinoita edeltää joko kehysdialogi, joka ei sisällä mietelauseita, toinen *exemplum*<sup>26</sup> tai maksiimi. Ensimmäisessä tapauksessa exemplum on vastaus kehyskertomuksessa esitettyyn kysymykseen tai pyyntöön. Silloin, kun tarinasta siirrytään toiseen tarinaan ilman erillistä sidosta, tarinoita yhdistää sama aihepiiri. Suurinta osaa Petrus Alfonsin dialogeista edeltää kuitenkin maksiimi, joka toimii johdantona noin yhdeksälletoista tarinalle. (Taylor 1994: 32–34.) Kymmenessä tapauksessa mietelmä nousee esiin tarinaa edeltävässä kehysdialogissa.

---

<sup>26</sup> Moraaliseen opetukseen perustuva esimerkkitarina (lat. *exemplum* mon. *exempla*)

Taylor (1994: 36) esittää, että maksiimit, joiden väliin tarinat on sijoitettu, muodostavat *Disciplina Clericaliksen* tärkeimmän rakenteen. Hermes (1974) puolestaan erottaa kaiken taustalta eräänlaisen ketjurakenteen, joka nojaa ensisijaisesti assosiaatioon, aiheiden väittelynomaiseen käsittelyyn ja siihen, että kaikki elämässä on kaksipuolista. Väliluvussa *De sapientia* Petrus Alfonsi rinnastaa keskenään ystävän ja vihollisen, viisauden ja tyhmyyden, vapauden ja välttämättömyyden, luontaisen lahjakkuuden ja koulutuksen. Osa tarinoista liittyy toisiinsa samojen vastakohtien kautta. Esimerkiksi tarinassa XV ”De decem cofris” matkamies saa anastetun omaisuutensa takaisin naisen synnynnäisen nokkeluuden ansiosta. Tarinassa XVI ”De decem tonellis olei” miehen syyttömyys öljyvarkauteen todistetaan sitä vastoin viisaan miehen suorittamalla tieteellisellä kokeella. (Hermes 1970: 31.)

Tolan (1993) hahmottaa *Disciplina Clericaliksen* sarjaksi keskusteluja, vaikka dialogirakenne onkin huomattavasti löyhempi kuin teoksessa *Dialogi contra Iudaeos*. Isät ja pojat tai opettajat ja oppilaat käyvät kirjan mittaan joukon aforistisia keskusteluja, joiden välissä kerrotaan pidempiä tarinoita. (Tolan 1993: 73–74.) Nämä keskustelut muodostavat teoksen kehyskertomuksen, joka on erottamaton osa *Disciplina Clericaliksen* rakennetta. Se ei kuitenkaan sulje pois Taylorin ja Hermesin tekemiä havaintoja. Tarkka lähiluku paljastaa Hermesin mainitseman dialektiikan ja assosiaatiot, ja Taylorin tekemä tutkimus tarinoita edeltävistä elementeistä osoittautuu sekin paikkansapitäväksi.

#### 4.2 Kehyskertomus, kertojahahmot ja kerronta

Petrus Alfonsin kirjoittamaa prologia seuraa kolme numeroimatonta välilukua, joissa Alfonsi siteeraa lukuisia filosofeja ja muita viisaita miehiä. Kolmannessa numeroimattomassa luvussa, *De formica, gallo, cane*, filosofi Bileam<sup>27</sup> opettaa pojalleen eläinvertausten avulla säästeliäisyyden, valppauden ja jalouden hyveitä. Lopussa Bileam varoittaa poikaansa luulemasta, että yksi ystävä olisi ihmiselle liian vähän ja tuhat liian paljon, ja sanoo kertovansa tälle tarinan. (DC: 3.) Bileamin kertoma tarina, ”De dimidio amico”, on *Disciplina Clericaliksen* ensimmäinen exemplum, joka toimii johdatuksena kokoelman toiselle tarinalle ”De integro amico”.

---

<sup>27</sup> Kristityt pitivät Bileamia Jeesuksen edeltäjänä ja juutalaiset viisaana miehenä ja varhaisena profeettana. Raamatussa hänet mainitaan mm. Neljännen Mooseksen kirjan luvuissa 22–24. (Tolan 1993: 77.)

Gittes (1983) erottaa *Disciplina Clericaliksen* kehyskertomuksesta kolme kerronnallista tasoa. Ensimmäisellä A-tasolla eli prologissa Petrus Alfonsi ilmoittautuu kirjansa kertojaksi. B-tason kertojana jatkaa Bileam, joka kertoo pojalleen ystäväyydestä kertovan tarinan ("De dimidio amico"). Kolmannella C-tasolla kertojan roolin omaksuu Bileamin kertomassa tarinassa esiintynyt kuoleva arabi-isä, joka alkaa kertoa pojalleen kokoelman toista tarinaa ("De integro amico"). Alempien A- ja B-tasojen johdannoilla Petrus Alfonsi pyrkii luomaan vaikutelman autenttisista tosielämässä käydyistä keskusteluista. (Gittes 1983: 244.)

Teoksen toista tarinaa seuraa neljä numeroimatonta välilukua. Niiden myötä kehyskertomus jää hetkeksi kokonaan unohduksiin kunnes siihen palataan jälleen tarinan IV jälkeen tulevista väliluvuista. Alfonsi käyttää kehyskertomuksensa henkilöhahmoista vaihtelevia nimityksiä: isä ja poika, arabi ja poika, viisas mies ja poika, isä ja arabi sekä vanha mies ja nuori mies. Toisinaan keskustelua käyvät opettaja ja oppilas tai vaihtoehtoisesti mestari ja oppilas.

Kolmannella tasolla tilanne on siis huomattavasti monimutkaisempi kuin Gittes antaa ymmärtää, sillä kuoleva arabi-isä ei suinkaan ole C-tason ainut kertojahahmo. Alfonsi osoittaa hallitsevansa myös kehyskertomuksen tarina tarinassa -tekniikan, jota hyödynnetään kertomusten III "De tribus versificatoribus" ja IV "De mulo et vulpe" muodostamassa tarinaparissa sekä tarinassa XII "De rege et fabulatore suo".

C-TASO	<div>XXXIV</div> <div>XXXIII</div> <div>XXXII</div> <div>XXXI</div> <div>XXX</div> <div>XXIX</div> <div>XXVIII</div> <div>XXVII</div> <div>XXVI</div> <div>XXV</div> <div>XXIV</div> <div>XXIII</div> <div>XXII</div> <div>XXI</div> <div>XX*</div> <div>XIX</div> <div>XVIII*</div> <div>XVII</div> <div>XVI</div> <div>XV</div> <div>XIV</div> <div>XIII</div> <div>XII**</div> <div>XI</div> <div>X</div> <div>IX</div> <div>VIII</div> <div>VII</div> <div>VI</div> <div>V</div> <div>IV**</div> <div>III</div> <div>II</div>																											
	Useita kertojia (Arabi-isä, opettaja, poika* tai upotettu kertoja**)																											
B-TASO	I	<b>Kertojana Bileam</b> Bileamin kertomassa tarinassa I esiintyvä kuoleva arabi-isä, jatkaa kertojana ylimmällä C-tasolla.																										
A-TASO	Prologi	<b>Kertojana Petrus Alfonsi</b> Alfonsi esittäytyy kirjan kirjoittajaksi ja siteeraa prologinsa jälkeen tulevista väliluvuista useita filosofiä. Bileamin puhe pojalleen johdattaa kerronnan B-tasolle.																										Epilogi



Tarinassa III kerrotaan kuinka kolme runoilijaa esittelee kukin vuorollaan taitojaan kuninkaan edessä. Ensimmäinen runoilijoista on alhaista syntyperää, mutta lahjakas, toinen ylhäinen, mutta täysin lahjaton ja kolmas yhtä keho kuin edellinenkin. Kun kuningas pyytää kolmatta runoilijaa esittelemään isänsä, mies mainitsee lahjakkaan ja ylhäisen enonsa köyhän ja kouluttamattoman isänsä sijaan. Silloin kuningas purskahtaa nauruun ja alkaa kertoa tarinaa IV, jossa muuli häpeää uppiniskaista ja rumaa isäänsä ja väittää tämän olevan jalo ratsu. Opettavaisen tarinan päätyttyä kuningas pyytää runoilijaa esittelemään oikean isänsä. (DC: 9–10.)

Toinen upotettu kertoja löytyy tarinasta XII ”De rege et fabulatore suo”, jossa kuninkaan kasvaviin vaatimuksiin kyllästynyt tarinankertoja alkaa kertoa iltasatua lammaspaimenesta ja kahdestatuhannesta lampaasta, jotka mies on vastikään ostanut markkinoilta. Kotiinpaluu ei kuitenkaan suju ongelmitta, sillä matkan varrella oleva puro on tulvinut eikä paimen pääse sen yli kuin pienellä veneellä, johon mahtuu vain kaksi lammasta kerrallaan. Tämän kerrottuaan tarinankertoja nukahtaa, mutta kuningas herättää hänet ja vaatii kuulla tarinasta loputkin. Tarinankertoja lupaa tehdä niin, mutta pyytää kuningasta ensin odottamaan, että paimen saa kuljetetuksi kaikki 2000 lammastaan virran yli pienellä veneellään. Samalla kerronta palaa takaisin alkuperäisen tarinan sisäiseen kehykseen. (DC: 17–18.) Molemmissa tapauksissa upotettu tarina sisältää tärkeän opetuksen.

Tarina tarinassa -tekniikkaa suositummaksi osoittautuu kuitenkin jatkuva kehystarina, joka muodostuu opillisista ja vähemmän opillisista dialogeista. Kertojahahmot esittävät kuitenkin sen verran epämääräisinä, ettei eri kertojien kokonaismäärästä voi olla täysin varma. Kysymys kertojista on jakanut tutkijoidenkin mielipiteitä. Tolan (1993: 74) ja Hermes (1970: 22) erottavat kehyksestä isän, joka puhuu pojalleen ja opettajan, joka opettaa oppilastaan. Gittes (1983: 244–245) puolestaan esittelee kehyskertomuksen henkilöhahmoiksi kuolevan arabi-isän ja pojan ja jättää opettaja–oppilas-parin kokonaan mainitsematta. Jones ja Keller (1969: 21) sen sijaan päättelevät isän opettavan kehyskertomuksessa poikaansa, joka on samalla hänen oppilaansa.

Väliluvussa *De largo, avaro, prodigo* kertojahahmoista käytetään poikkeuksellisesti nimityksiä isä ja oppilas, mikä tuntuisi tukevan Jonesin ja Kellerin tulkintaa. Asian voi silti tulkita toisinkin. Oman oletukseni mukaan poika keskustelee kehyskertomuksessa toisinaan isänsä ja toisinaan opettajansa kanssa. Luvussa *De vitae termino* oppilas puhuu ensin opettajilleen, mutta luvun lopussa hän jatkaa saman aiheen käsittelyä isänsä kanssa (DC: 45). Toisessa kohtaa poika kertoo isälleen kuulleensa tarinan opettajaltaan:

”Magistro meo narrante...”, mikä voisi viitata pojan kuulevan tarinoita kahdelta eri aikuiselta (DC: 30).

Edellä esittämäni yksityiskohdat puoltavat tulkintaani siitä, että oppilas ja poika ovat loppujen lopuksi yksi ja sama henkilöahmo ja isä ja opettaja eri henkilöitä. Toinen yhtä mahdollinen vaihtoehto on, että kehyskertomus muodostuu useammasta opillisesta keskustelusta, jossa isät, opettajat ja filosofit opettavat poikiaan tai oppilaitaan. Petrus Alfonsin alkuperäinen tarkoitus jää kaikesta huolimatta epäselväksi. Ongelmaksi jää myös kysymys siitä, oliko kehyskertomus eheämpi *Disciplina Clericaliksen* ensimmäisessä käsikirjoituksessa eli siinä, jonka Petrus Alfonsi itse omakätisesti kirjoitti. Tähän kysymykseen palaan vielä uudelleen tutkielmani seitsemännessä luvussa, jossa käsittelen *Disciplina Clericaliksen* myöhempiä vaiheita keskiajan Euroopassa.

Vaihtuvista kertojahahmoista huolimatta kehyskertomus säilyy monin paikoin yhtenäisenä ja dialogeissa ilmenee selvää jatkuvuutta. Pisin yhtenäinen kehys, jossa opettaja opettaa oppilastaan, alkaa tarinasta IX ja päättyy tarinaan XVII. Muut jatkuvat kehystarinat, joissa isä, arabi tai viisas mies opettaa poikaansa, ovat huomattavasti lyhyempiä. Esimerkiksi Maimundus-anekdootit esitetään vanhan ja nuoren miehen kevyeen jutusteluun upotettuina. Kun vanha mies on kertonut kolme anekdoottia Maimunduksen laiskuudesta, nuorukainen keskeyttää hänet ja pyytää saada kuulla jotakin tämän puheliaisuudesta. Tämä on ainut kerta, kun kehyskertomus nousee esiin tarinan sisällä. Muissa tarinoissa kertojan ja hänen kuulijansa dialogiin palataan vasta aivan lopussa.

Tavallisesti seuraavan tarinan opetusta taustoitetaan edellisen väliluvun tai tarinan lopussa yhden tai useamman maksiimin tai kevyen dialogin muodossa. Usein Petrus Alfonsin kertojat myös määrittelevät, miten tarina on tullut heidän tietoonsa. Tyypillisiä aloituksia ovat: ”Minä näin”, ”Minä kuulin” tai ”Minulle kerrottiin.” Alfonsi käyttää kertaalleen myös aloituksia ”Opettajani kertoi minulle” ja ”Ihmiset sanovat.” Yhdessä tapauksessa kertoja varmistaa tarinansa uskottavuuden aloittamalla sanoilla: ”Platon kirjoitti Ennustusten kirjassaan.” Seitsemää tarinaa (VI, XII, XIX, XXI, XXIII, XXIV ja XXX) edeltää lyhyt tarinan opetusta korostava johdatus, jossa Petrus Alfonsi käyttää aiemmasta kirjallisuudesta tuttua kaavaa: ”Älä tee X:ää, jottei Y kohtaisi sinua, niin kuin kävi Z:lle.” (Tolan 1993: 85–86 ja 235.)

Isä ja opettaja kertovat suurimman osan *Disciplina Clericaliksen* kolmestakymmenestäneljästä tarinasta. Poika puolestaan saa nimiinsä yhden lyhyen Maimundus-anekdootin ja tarinat XVIII ”De semita” ja XX ”De regii incisoris discipulo Nedui nomine”. Väliluvussa *De sequendis magni viis* arabi-isä varoittaa poikaansa poluista ja

kehottaa tätä käyttämään isoja teitä, vaikka matka kestäisikin niitä pitkin hieman kauemmin. Poika on vakuuttunut isänsä sanoista ja kertoo eksyneensä kerran ystäviensä kanssa polulla, vaikka vanha mies oli neuvonut heitä kulkemaan kaupunkiin pidempää, mutta nopeampaa päätietä pitkin. Pojan tarina saa jatkoa isän kertomasta tarinasta ”De vado”, jossa arabi-isän ystävät päättävät ylittää joen kahlaamalla, vaikka vanha mies kehottaa heitä käyttämään siltaa. Isä noudattaa vanhuksen neuvoa ja valitsee sillalle johtavan pidemmän tien, joka vie hänet turvallisesti joen yli. Huonommin käy hänen jokea ylittämään lähteneille ystävilleen, joista osa kuolee ja osa menettää virran mukana hevosensa ja muut tavaransa. (DC: 28–29.)

Exemplum XVII:n sisältämissä tarinoissa Petrus Alfonsin suosima tapahtumiin osallistumaton kertojatyyppejä muuttuu hetkellisesti osallistuvaksi kertojaksi isän ja pojan esiintyessä kertomiensa tarinoiden henkilöinä. Yhtä poikkeuksellinen kerrontaratkaisu löytyy kirjan viimeisestä exemplumista XXXIV ”De heremita suam corrigente animam”, jossa kuolemaan valmistautuva erakko puhuttelee sieluaan sisäisen monologin muodossa. Erakon pitkä päänsisäinen yksinpuhelu esitetään suorana kerrontana yksikön toisessa persoonassa, mikä toimii erinomaisena tehokeinona. Sanatarkka lainaus kohdentaa tekstin suoraan lukijalle.

Dialogi toimii kantavana voimana niin tarinoissa kuin niiden väliin jäävissä numeroimattomissa luvuissakin. Myös maksiimit ja sananlaskut esitetään poikkeuksetta kirjaimellisen sitaatin muodossa tai osana pidempää repliikkiä. Tarinoissa suora ja epäsuora kerronta vuorottelevat, mutta henkilöiden välinen vuoropuhelu ja yksittäiset repliikit säilyvät koko kirjan läpi erittäin keskeisessä osassa. Poikkeuksellisia ovat tarinat VI ”De versificatore et gibboso” ja XXXII ”De philosopho per cimiterium transeunte”, sillä ne eivät sisällä ainuttakaan henkilöiden puheesta otettua lainausta.

Kertojahahmot isä ja poika mainitaan viimeisen kerran väliluvussa *De morte*. Luvun pahaenteisesta nimestä huolimatta arabipojan isä ei kuole vaan jatkaa luvussa poikansa opettamista niin kuin ennenkin. Kolme viimeistä tarinaa seuraavat toisiaan ilman välilukuja ja kirjan lopussa puhuvat enää vain filosofit ja erakot. Kehyskertomus jää siis avoimeksi eivätkä kertojahahmojen kohtalot ratkea miltään osin. Kehyskertomuksesta puuttuu myös tilanne ja ajallinen yhteys, minkä vuoksi lukijalle jää epäselväksi missä ja minkä ajan sisällä kirjan tarinat loppujen lopuksi kerrotaan.

#### 4.3 Teoksen alkuperä, lähteet ja viittaukset islamilaiseen maailmaan

*Disciplina Clericaliksen* ilmestyessä kristillisessä lännessä tunnettiin jo joitakin viisaukirjallisuuden muotoja, joissa yksittäinen viisas mietelmä tai opetus esitetään isän puheena pojalleen tai opettajan puheena oppilaalleen. Petrus Alfonsi poikkesi tästä konventiosta korvaamalla osan historiallisista ja myyttisistä opettajahahmoista nimettömillä arabeilla, jotka opettavat kirjassa poikiaan. Samalla hän tuli lainanneeksi kirjaansa palan vierasta, eksoottista ja tieteellisesti ylivertaista arabikulttuuria, joka herätti kasvavaa kiinnostusta 1100-luvun Euroopassa. (Wacks 2007: 37.)

*Disciplina Clericalista* kirjoittaessaan Petrus Alfonsi oli selvästi tietoinen siitä, miten suurta arvostusta arabialainen oppineisuus nautti hänen kristittyjen aikalaistensa keskuudessa. Mahdollisesti tästä syystä hän korostaa prologissaan omaa kulttuurivälittäjän rooliaan ja mainitsee koonneensa kirjansa osaksi arabialaisista lähteistä. Lisäksi hän haluaa lukijansa tietävän, että hän kirjoitti kirjansa alun perin vieraalla kielellä, joka oli oletettavasti juuri arabia (Wacks 2007: 35–36.)

*Deus igitur in hoc opusculo michi sit in auxilium qui me librum hunc componere et in latinum transferre compulit* (DC: 1.15-16).

*Auttakoon Jumala minua työssäni; Hän joka määräsi minut kirjoittamaan tämän kirjan ja kääntämään sen latinaksi.*<sup>28</sup>

Jones ja Keller (1969: 25) päättelevät, että *Disciplina Clericaliksen* satunnaiset lauseopilliset kummallisuudet johtuvat nimenomaan siitä, että Petrus Alfonsi käänsi latinaksi tekstiä, jonka hän oli alun alkujaan kirjoittanut arabiaksi. Toinen vaihtoehto on, että Petrus Alfonsi kirjoitti mukaelmia arabialaisista tarinoista ilman arabiaksi kirjoitettua alkuperäiskäsikirjoitusta, jolloin hänen syntaktiset kömmähdyksensä syntyivät pikemminkin spontaanin kääntämisen tuloksena. Molemmat työskentelytavat ovat yhtä mahdollisia ja selittävät saman ilmiön. Kolmas vaihtoehto on, että hän kirjoitti kirjan ensin hepreaksi ja käänsi sen sitten latinaksi. Mikään kielellinen piirre Petrus Alfonsin tekstissä ei kuitenkaan tue tätä olettamusta.

Muilta osin latinistit ovat arvioineet Alfonsin keskiaikaisen latinan erittäin hyvätasoisiksi. Se on helppolukuista, selkeää ja suoraviivaista. (Jones & Keller 1969: 25.) Toiset tutkijat ovat kuitenkin katsoneet aiheelliseksi epäillä Petrus Alfonsin tekstien autentti-

---

<sup>28</sup> Tolan (1993: 76) pitää mahdollisena, että Alfonsi teki kirjoitus- ja käännöstyötään samanaikaisesti.

suutta. Erityisesti Charles Burnett<sup>29</sup> on pyrkinyt osoittamaan, että Petrus Alfonsi toimi samoin kuin myöhemmät tiedemiehet Toledossa ja laati tärkeimmät teoksensa jonkun oppilaansa avustuksella. On mahdollista, että Petrus Alfonsi teki yhteistyötä oppilaansa Walcherin kanssa, sillä heidän kirjoitustensa väliltä on löydetty monia tyylillisiä ja terminologisia samankaltaisuuksia. Tästä syystä tutkijat ovat olettaneet, että nimenomaan Walcher antoi Petrus Alfonsin kirjalliselle tuotannolle sen lopullisen muodon. (Leone 2010: xx–xxi.)

Petrus Alfonsi sai varmasti jonkinasteista tukea oppilailtaan, mutta todisteet suoranaisesta yhteistyöstä ja Walcherin vaikutuksesta eivät ole mielestäni riittäviä. Ensinnäkin on muistettava, että Walcherin teos, *De Dracone*, perustui kiinteästi Petrus Alfonsin opetuksiin ja hänen pitämiinsä luentoihin. Näin ollen sanasto ja termit, joita Petrus Alfonsi käytti puhuessaan, saattoivat siirtyä ihan sellaisinaan Walcherin kirjoituksiin. Petrus Alfonsi mahdollisesti myös valvoi Walcherin kirjoitustyötä ja antoi ideoita *De Draconen* toteuttamiseen. Edellä mainituista syistä Walcherin ja Alfonsin kirjoitusten terminologisten ja tyylillisten yhteneväisyyksien taustalla voidaan siis yhtä lailla nähdä Petrus Alfonsin vaikutus Walcheriin.

Hypoteesi latinankielisen redaktorin käytöstä edellyttäisi lisäksi vakavia puutteita Petrus Alfonsin omassa kielitaidossa. Tätä olettamusta tukee se, että Petrus Alfonsi sai tilaisuuden oppia latinaa vasta aikuisena, kun muslimivalta hänen kotiseudullaan muuttui kristittyjen valtakaudeksi. Toisaalta Petrus Alfonsi oli lähtöisin monikielisestä ympäristöstä, jossa puhuttiin sekä seemiläisiä kieliä että roomalaisia kansankieliä, minkä vuoksi hänen valmiutensa oppia uusia kieliä olivat mahdollisesti keskiarvoa paremmat. Petrus Alfonsi itse osasi ainakin arabiaa ja hepreaa ja mahdollisesti myös jotakin alueella puhuttua kansankieltä. Jotakin hänen latinansa tasosta voidaan päätellä myös siitä, että hän kykeni opettamaan tähtitiedettä Englannissa ja Ranskassa arabiaa taitamattomille oppilailleen, joiden pohjatiedot olivat alun alkaen varsin heikot.

Kysymys siitä, kirjoittiko Petrus Alfonsi teoksensa itse vai Walcherin tai jonkun muun oppilaansa avustuksella, jää lopulta arvailujen varaan. Tästä huolimatta uskon, että Petrus Alfonsi teki tyylilliset ratkaisunsa ennen kaikkea arabialaisen lähdeaineiston tarjoamien esikuvien innoittamana. Petrus Alfonsi tunsı Ibn al-Muqaffa'n ja hänen seuraajiensa käyttämän yksinkertaisen proosakielen ja pyrki mahdollisesti jäljittelemään

---

<sup>29</sup> ks. Burnett, C. (1996). Las obras de Pedro Alfonso. Problemas de autenticidad, teoksessa *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, (toim.) Maria Jesus Lacarra, 313–348. Huesca: Instituto de estudios altoaragoneses.

sitä *Disciplina Clericalista* kirjoittaessaan. Samalla hän tuli kirjoittaneeksi helppolu-  
kuista ja suoraviivaista latinaa, joka poikkesi suuresti Euroopan keskiaikaisten kirjaili-  
joiden suosimasta lyyrisestä kielestä. Mikäli näin tapahtui, Petrus Alfonsin käyttämä  
lähdeaineisto vaikutti paitsi teoksen sisältöön myös siinä käytettyyn kieleen ja tyyliin.

Petrus Alfonsin käyttämiä lähteitä on tutkittu melko paljon, mutta varmoja tuloksia  
on saavutettu toistaiseksi vain vähän. Isoin ongelma liittyy aineiston laajuuteen, mikä  
vaikeuttaa lähdetutkimusta kaikilla mahdollisilla osa-alueilla. Kuuden nimeltä mainitun  
filosofin esittämät sananlaskut toimivat hyvänä esimerkkinä, sillä kyseisille filosofeille  
attribuoituja teoksia ja legendoja on valtava määrä. Toinen ongelma liittyy sananlasku-  
jen välittymisen historiaan, mikä on usein varsin mutkikas. Esimerkiksi filosofi  
nok<sup>30</sup>, jota Petrus Alfonsi siteeraa väliluvussa *De Timore Dei*, tunnetaan niin hellenisti-  
sessä, kristillisessä kuin islamilaisessakin viisaukirjallisuudessa. Toisaalta Petrus Al-  
fonsi saattoi toimia myös ilman kirjallista lähdettä ja yksinkertaisesti vain lainata Heno-  
kin auktoriteetin jollekin ulkoa muistamalleen arabialaiselle tai heprealaiselle sananlas-  
kulle. (Tolan 1993: 76–77.)

Sokrateelle ja Platonille attribuoitujen sananlaskujen lähteenä Petrus Alfonsi käytti  
mahdollisesti Hunayn ibn Ishāqin (k. 873) teosta *Kitāb Ādāb al-Falāsifa*. Aristoteleen  
nimiin pistetyt sananlaskut voivat puolestaan olla peräisin Aleksanteri Suurelle osoite-  
tusta apokryfisestä kirjeestä. (Tolan 1993: 78.) Kolmas mahdollinen lähde on al-  
Mubashshirin sananlasku- ja tarinakokoelma *Mukhtār al-Ḥikam*, josta löytyy useiden  
samojen mietelauseiden lisäksi tarinat XXVIII ”De Socrate et rege” ja XXXIII ”De au-  
rea Alexandri sepultura”. Jälkimmäinen exemplum löytyy myös al-Mas’ūdīn kirjasta  
*Murūj al-Dhahab wa-Ma’ādīn al-Jawāhir* ja teoksesta *Kitāb Ādāb al-Falāsifa*, joka  
sisältää edellä mainittujen tarinoiden lisäksi tarinat XVIII ”De semita” ja XXXII ”De  
philosopho per cimiterium transeunte”. (Leone 2010: xxxvii–xxxviii; Schwarzbaum  
1961: 271, 274.)

Petrus Alfonsin tarinat ovat lähdetutkimuksen kannalta monella tapaa yhtä ongelmal-  
lisia kuin sananlaskutkin. Ensinnäkin mahdollisia lähteitä on todella paljon ja toiseksi  
käsikirjoitusten ja niiden välittymisen historia on aivan tavattoman monimutkainen.  
Kolmanneksi Petrus Alfonsi saattoi kirjoittaa ulkomuististaan myös aiemmin kuulemi-  
aan tarinoita. Edellä mainitusta syistä yhdellekään Petrus Alfonsin tarinalle ei ole tois-

---

<sup>30</sup> Raamatussa Henok mainitaan Genesiksessä (5:24) ja Koraanissa suurissa 19 ja 21, joissa hänestä käyte-  
tään nimeä Idris, ks. (19:56) ja (21:85-86). Henok samaistetaan myös Hermes Trismegistokseen, egypti-  
läisen Thot-jumalan hellenisoituun versioon. (Tolan 1993: 77, 231.)

taiseksi onnistuttu osoittamaan täysin suoraa lähdettä. Paljon tavallisempaa on, että tarinoiden taustalta löytyy laajempia kirjallisia traditioita tai kokonaisia tarinapiirejä. Tunnetuin niistä on Ibn al-Muqaffa'n kuuluisa ruhtinaspeili *Kalīla wa Dimna*, josta Petrus Alfonsi poimi suoraan tai epäsuorasti tarinat V ”De homine et serpente” ja XXIV ”De latrone et radio lunae”. (Tolan 1993: 76, 79, 232; Leone 2010: xxxv.)

Toinen tärkeä lähde ja malli on *Sindbādin kirja*, josta Petrus Alfonsi poimi neljä petollisista naisista kertovaa tarinaa: X ”De lintheo”, XI ”De gladio”, XIII ”De canicula lagrimante” ja XIV ”De puteo” (Tolan 1993: 79–80). Tarina XXII ”De rustico et avicula” on sen sijaan peräisin Buddhan elämään perustuvasta legendaarisesta aineistosta, joka välittyi länteen pitkän ja monivaiheisen prosessin seurauksena. Arabit kokosivat anekdoottiperinteestä oman versionsa, joka sai nimen *Kitāb Bilawhar wa-Yūdāsaf* (*Būdhāsaf*). Petrus Alfonsin käytti lähteenään todennäköisesti jotakin arabialaista teosta, sillä *Barlaam ja Josafat* -tarinoita alettiin kääntää latinaksi vasta 1200-luvun puolivälissä. (Leone 2010: xxxvi–xxxvii.)

On melko varmaa, että Petrus Alfonsi käytti lähdemateriaalinaan myös heprealaisia kirjoituksia. Talmud- ja midrash-perinteeseen liittyviä parallelismeja löytyy muun muassa väliluvuista *De hypocrisi*, *De sapientia*, *De silentio*, *De societa ignota* ja *De modo comedendi*. Tarina XV ”De decem cofris” saattaa puolestaan perustua teokseen nimeltä *Midrash Aseret ha-Didrot* (Kymmenen käskyn midrash), joka sisältää noin kolmekymmentä talmud-aineistosta lähtöisin olevaa tarinaa. (Leone 2010: xl.) *Disciplina Clericalis*stä löytyy myös useita Vanhan testamentin kirjoituksista ja apokryfikirjallisuudesta otettuja lainauksia. Jeesus Sirakin kirjaan<sup>31</sup> turvaudutaan monessa kohtaa, samoin sananlaskuihin ja Saarnaajan kirjaan. (Hermes 1977: 29, 56, 178–191.)

Viimeisessä Raamatun Vanhasta Testamentista otetussa sitaatissa Petrus Alfonsi ilmoittaa poikkeuksellisesti myös käyttämänsä lähteen.

*De quo Salomon in Ecclesiaste: Finem loquendi omnes pariter audiamus. Deum time et mandata eius obserua; hoc est enim omnis omni homo. Et cuncta que fiunt, adducet deus in iudicium errato, siue bonum siue malum sit.* (DC: 50:7-10)

(*Salomo sanoi Saarnaajan kirjassa:*) Tässä on lopputulos kaikesta, mitä on kuultu: pelkää Jumalaa ja pidä hänen käskynsä. Tämä koskee jokaista ihmistä. Jumala vaatii tuomiolle kaikista salatuistakin teoista, niin hyvistä kuin pahoista. (Saarn.12:13-14)

---

<sup>31</sup> Jeesus Sirakin kirja, (lat. *Ecclesiasticus*), on yksi Vanhan testamentin deuterokanonisista apokryfikirjoista.

Kokonaan oman lukunsa muodostavat runot ja runoilijoilta lainatut katkelmat, joiden Petrus Alfonsi väittää olevan arabialaisia. Väliluvun *De vera nobilitate* perusteella tämä vaikuttaisi olevan totta, sillä aivan luvun lopussa Petrus Alfonsi kääntää alun perin Selvillan taifa-kuningas al-Mu'tamidin kirjoittamat säkeet (DC: 10.25-31; Perry 1987: 79). Muiden runojen lähteitä ei toistaiseksi ole tunnistettu.

*Disciplina Clericaliksen* arabialainen alkuperä paljastuu myös muutamina viittauksina arabialais-islamilaiseen kulttuuriin. Väliluvuissa *De timore Dei* ja *De formica, gallo, cane* Petrus Alfonsi mainitsee Henokin ja Bileamin arabiankieliset nimet:

*Enoch philosophus qui lingua arabica cognominatur Edric, dixit filio suo:...* (DC: 2.22-23).

*Balaam, qui lingua arabica uocatur Lucaman, dixit filio suo:...* (DC: 3.13-14).

Petrus Alfonsin eläessä Bileam ja Luqmān yhdistettiin harvemmin toisiinsa kuin Henok ja Idris, mutta silti monet varhaiset arabialaiset lähteet osoittavat rinnastuksen oikeaksi. (Tolan 1993: 78). On siis varsin todennäköistä, ettei Bileamin identifioiminen Luqmāniin ollut Petrus Alfonsin oma keksintö vaan käsitys, jonka hän oli omaksunut aiemmasta kirjallisuudesta.

Filosofien arabiankielisten nimien lisäksi *Disciplina Clericaliksessa* esiintyy kolme arabialais-islamilaisten maailmaan sijoittuvaa paikannimeä. Tarinan II ”De integro amico” ensimmäisessä virkkeessä mainitaan Egypti ja Bagdad.

*Relatum est michi de duobus negociatoribus, quorum unus erat in Egypto, alter Baldach, seque solo auditu cognouerant et per internuncios pro sibi necessariis mittebant.* (DC: 4:19-23.)

*Minulle on kerrottu kahdesta kauppiasta, joista toinen asui Egyptissä ja toinen Bagdadissa. He tunsivat toisensa ainoastaan kuulopuheen perusteella ja käyttivät lähettejä tiedottaessaan toisiaan välttämättömistä liiketoimista.*

Kolmas arabialais-islamilaiseen maailmaan sijoittuva paikka on Mekka, joka mainitaan tarinoissa XV ”De decem cofris” ja XIX ”De suobus burgensibus et rustico”. Tarinan XIX tapahtumat sijoittuvat leiripaikalle, jossa kolme Mekkaan matkalla olevaa pyhiinvaeltajaa viettää yönsä. Tarinassa XV espanjalainen (*hispanus*) tekee pyhiinvaelluksen Mekkaan ja kulkee sinne Egyptin kautta.

Wacks (2007) pitää mielenkiintoisena, että Petrus Alfonsi nimittää tarinan XV pyhiinvaeltajaa espanjalaiseksi sen sijaan, että käyttäisi hänestä eurooppalaisten suosimia nimityksiä mauri (*maurus*) tai saraseeni (*saracenus*). Samainen tarina osoittaa Petrus



Alfonsin liittäneen Espanjan tai ainakin nuoruutensa Espanjan osaksi arabialais-islamilaista maailmaa. (Wacks 2007: 38.) Eurooppalaisista paikannimistä Petrus Alfonsi mainitsee ohimennen vain Rooman, jonne aviomies lähtee opiskelemaan retoriikkaa tarinassa XIII ”De canicula lacrimante”.

Viimeinen arabialais-islamilaiseen maailmaan liittyvä viittaus on eksoottinen eläin-vertaus, jossa esiintyy Euroopalle melko vieras, mutta arabimaailmalle varsin tunnusomainen eläin. Kysymyksessä on tietenkin kameli, jonka jaloja ominaisuuksia Petrus Alfonsikin varauksetta ylistää.

*Sed si naturam cameli sequerentur, miciozem naturam imitarentur. Nam talis est natura cameli: quando insimul datur prebenda multis, quod nullus eorum comedet, donec omnes insimul edant; et si unus ita infirmatur quod nequeat comedere, donec remoueat alii ieiunabunt. (DC: 30.11-15)*

*Jos he olisivat seuranneet kamelin luonnetta, he olisivat jäljitelleet lempeämpää luonnetta. Kameli on luonteeltaan sellainen, että kun niitä ruokitaan samanaikaisesti, yksikään niistä ei syö ennen kuin kaikki voivat syödä samaan aikaan. Ja jos yksi niistä on liian heikko syödäkseen, muutkaan eivät syö ennen kuin tuo yksi on poistunut niiden keskuudesta.*

## 5. *Kalīla ja Dimna* ja viisaukirjallisuuden perintö

---

Petrus Alfonsi esittelee *Disciplina Clericalis*en ensisijaisesti filosofisena kirjana, jonka tehtävä on välittää viisauden sanomaa ja auttaa lukijoita muistamaan moraalisia opetuksia. Teos on muotoiltu viisaukirjallisuuden ja ruhtinaspeilien tarjoaman mallin mukaiseksi, mutta se on suunnattu pikemminkin koulutetulle kirkonmiehelle kuin hallitsijalle. (Tolan 1993: 76, 80.) Opilliset päämäärät käyvät ilmi myös kirjan nimestä, johon Petrus Alfonsi viittaa lyhyesti kirjansa alkusanoissa. Hän kertoo antaneensa teokselleen nimen ”Kirkollisia opetuksia”, koska se tekee kirkonmiehestä oppineen.

*Huic libello nomen iniungens, et est nomen ex re: id est Clericalis disciplina; reddit enim clericum disciplinatum* (DC: 2.9-11).

Petrus Alfonsi välitti keskiajan eurooppalaisille uuden, entistä havainnollisemman tavan omaksua viisaita elämänohjeita ja muita käytännöllisiä neuvoja. Hänen kirjallinen tyylinsä periytyi osittain itämaisesta viisaukirjallisuudesta, jossa isä opettaa poikaansa tai opettaja oppilastaan sananlaskujen ja niitä selittävien esimerkkitarinoiden avulla. Kyseinen lajityyppi tunnetaan hepreaksi nimellä *meschalim* ja arabiaksi nimellä *amṭāl*. (Hermes 1977: 22.)

Itämaisessa viisausperinteessä sananlaskut ja exemplum-tarinat eivät ole täysin erillisiä kirjallisuuden muotoja, sillä ne ovat useimmiten lähtöisin samasta juuresta. Esimerkiksi sananlasku ”Kaksi miekkaa ei mene samaan tuppeen” voidaan lukea Abū ‘Ubaydin (k. 838) sananlaskujen kirjasta ja siihen liittyvä tarina seljukkivisiiri Nizām al-Mulkin (k. 1092) valtiomiestaitoa käsittelevästä teoksesta. Tarina kertoo kuninkaasta, joka kutsuu suosikkikanslerinsa luokseen kuultuaan tämän rankaisseensa hovipoikaa kahdellakymmenellä ruoskaniskulla. Koska kuningas tahtoo antaa kanslerilleen opetuksen, hän pyytää tätä hakemaan asevarastosta 500 miekkaa ja valitsemaan niistä 150 parasta. Tämän jälkeen kanslerin täytyy valita näistä edelleen 10 parasta ja sitten vielä kaksi. Kun kuningas pyytää kansleriaan laittamaan valitsemansa miekat huotraan, kansleri vastaa, ettei kaksi miekkaa mahdu samaan tuppeen. Tähän kuningas vastaa kysymällä, voiko yhdessä maassa olla kaksi käskynantajaa. (Hermes 1977: 22.)

Edellä kuvattu exemplum on esimerkki tapauksesta, jossa sananlaskusta on kehittynyt tarina. Sama kehityskulku saattoi tapahtua myös päinvastoin eli niin, että pidemmästä tarinasta tiivistyi yksittäinen sananlasku. Näin on käynyt esimerkiksi *Disciplina Cle-*

*ricaliksen* muulista ja ketusta kertovalle tarinalle (IV), joka tunnetaan tämän päivän Egyptissä alkuperäistä versiota suppeammassa muodossa. ”Muulilta kysyttiin: Kuka on isäsi? Muuli vastasi: ’Enoni on hevonen.’” (Hermes 1977: 23.)

Sanastollisilla valinnoillaan Petrus Alfonsi luo yhteyksiä juutalais-kristilliseen viisausperinteeseen. Kirjan tehtävä on nimensä mukaisesti ojentaa (*castigare*), korjata (*corrigere*) ja kouluttaa. Sanojen taustalla soivat latinaksi käännetyn heprealaisen viisauskirjallisuuden kaiut. Petrus Alfonsin suosikkiverbi ”*castigare*” on latinankielisten viisaustekstien vakiosanastoa siinä missä ”*disciplinakin*”. Esimerkiksi Vanhan Testamentin Sananlaskuissa ”*disciplinam*” mainitaan 23 kertaa ja Jeesus Sirakin kirjassa 30 kertaa. Viisauskirjallisuudessa sana tarkoittaa moraalista ohjausta, jota isä antaa pojalleen, ja Petrus Alfonsi käyttää sanaa täsmälleen samassa merkityksessä. (Tolan 1993: 80–81, 135.)

Tapa, jolla Petrus Alfonsi johdattaa kerronnan kokoelman ensimmäiseen tarinaan henkii vielä Vanhan Testamentin viisauskirjallisuudelle ja Luqmānin opetuksille ominaista tyyliä. Jokaista Bileamin (tai Luqmānin) vertauksen muodossa antamaa neuvoa edeltää sama perinteinen puhuttelumuoto: ”*fili*” (poikani). ”Poikani, älä anna muurahaisen olla sinua viisaampi...” ”Poikani, älä anna kukon olla sinua valppaampi...” ”Poikani, älä anna kukon olla sinua vahvempi...” ”Poikani, älä anna koiran olla sydämeltään sinua jalompi...” (DC: 3.) Viimeinen neuvo, jonka Bileam antaa pojalleen toimii *Disciplina Clericaliksen* ensimmäisen tarinan johdantona.

*Fili, ne uideatur tibi parum unum habere inimicum vel nimium mille habere amicos.*  
(DC: 3.21-23)

*Poikani, älä ajattele, että yksi ystävä olisi liian vähän ja tuhat liian paljon.*

Tarina I ”*De dimidio amico*” johdattaa lukijan vahvasti kerronnalliseen maailmaan, jossa isän antamat neuvot eivät jää enää pelkäksi yksinpuheluksi. Opillisen dialogin kautta myös poika pääsee ääneen ja saa tilaisuuden kommentoida saamiaan opetuksia. Ensimmäinen huomautus voidaan lukea jo toisesta, täydellisestä ystävästä kertovasta exemplumista ”*De integro amico*”, jonka lopussa poika toteaa epäileväisenä: ”On tuskin todennäköistä, että ihminen voisi löytää itselleen sellaisen ystävän” (DC: 6).

On mahdollista, että Petrus Alfonsi omaksui kehyskertomuksen ja opillisten dialogien mallin Ibn al-Muqaffa‘n *Kalīla wa Dimnasta*, jota hän käytti mitä ilmeisimmin myös

parin tarinansa lähteenä. Koska teoksilla on mitä ilmeisimmin muitakin yhteisiä piirteitä, omistan seuraavat alaluvut niiden käsittelemiselle.

### 5.1 Kehyskertomuksen keinoja

Ibn al-Muqaffa'n *Kalīla wa Dimna* on rakenteeltaan säännönmukaisempi kuin Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis*. Jokainen päätarina alkaa kuninkaan ja filosofin keskustelulla ja jotkin tarinat myös päättyvät siihen. Kuninkaalla on keskusteluissa aktiivinen rooli, sillä hän määrittelee tarkasti aiheen, josta toivoo filosofin kertovan itselleen. Filosofin noudattaa kuninkaan toiveita kuuliaisesti. Hän luonnehtii aihetta ensin yleisellä tasolla ja viittaa sitten tarinaan, joka valaisee asiaa tarkemmin. Lopuksi kuningas pyytää saada kuulla filosofin mainitseman kertomuksen.

Tarinaa ”Apina ja kilpikonna” edeltävä lyhyt johdanto toimii hyvänä esimerkkinä kehyskertomuksen tyylistä.

*Kuningas sanoi filosofille: ”Nyt kun olen kuullut tarinasi, sinun tulee valaista minua tapauksesta, jossa mies saavuttaa toivomansa, mutta antaa sen mennä hukkaan.”*

*”On totta”, sanoi filosofi, ”että se, että hankkii tarvitsemansa maksaa vähemmän vaivaa kuin sen hallussa pitäminen; ja jos emme kykene säilyttämään sitä mitä olemme hankkineet, jaamme saman kohtalon kuin kilpikonna, joka päästi apinan pakkoon, vaikka se oli jo hänen hallussaan.”*

*”Miten se kuuluu?” kysyi kuningas. (KD: 183.)*

Tapa, jolla filosofi viittaa kilpikonnän kohtaloon, toistuu myös *Kalīla wa Dimnan* upotetuissa tarinoissa, joita eläin- ja ihmishahmot päätyvät kertomaan päätarinoiden sisällä. Apinasta ja kilpikonnasta kertovasta tarinasta löytyy yksi upotettu tarina, jonka kilpikonnän juonelta pelastunut apina kertoo kiivettyään puuhun turvaan. Kun kilpikonna maanittelee apinaa palaamaan takaisin luokseen, apina viittaa tarinaan, jonka kilpikonna sitten haluaa kuulla.

*”Minä luulen”, sanoi apina, ”että sinä odotat minun toimivan samoin kuin aasi, jolla ei ollut sydäntä eikä korvia, mikäli nyt rohkenemme uskoa shakaalia.”*

*”Miten siinä kävi?” kysyi kilpikonna. (KD: 188.)*

Lyhyen alustuksen jälkeen apina kertoo tarinan shakaalin huiputtamasta aasista, joka pelastautuu kertaalleen leijonan kynsistä, mutta palaa tyhmyyttään tämän luokse uudelleen. Kyseinen tarina, kuten *Kalīla wa Dimnan* upotetut tarinat yleensäkin, liittyy päätarinan sisällä syntyneeseen tilanteeseen ja siinä piilevään opetukseen. Tämä olennainen

piirre erottaa toisistaan *Kalīla wa Dimnan* keskeisimmät kehyskertomus-tekniikat. Pääkehysten sisällä aiheen määrittelee kuningas, mutta upotettujen tarinoiden aiheet syntyvät lähinnä päätarinassa vallitsevien olosuhteiden inspiroimina.

*Disciplina Clericaliksen* upotetut tarinat syntyvät niin ikään tilanteesta. Kuningas kertoo tarinan muulista ja ketusta (IV), koska runoilijan käytös (III) muistuttaa häntä siitä. Toiseen upotetun tarinan sisältämään tarinaan siirrytään kuitenkin *Kalīla wa Dimnasta* poikkeavalla tavalla, sillä tilanne, jonka seurauksena opettaja alkaa kertoa tarinaa kuninkaasta ja hänen tarinankertojastaan (XII), saa alkunsa kehyskertomuksen sisäisestä dialogista. Kuultuaan ensin kolme naisten juonista kertovaa tarinaa oppilas pyytää opettajaansa kertomaan tarinan, joka ilahduttaisi häntä myös sanallisella rikkaudellaan. Silloin opettaja tuskastuu oppilaansa vaatimuksiin ja varoittaa tätä: ”Pidä huoli, ettei meille käy niin kuin kuninkaalle ja hänen tarinankertojalleen!” Tämän jälkeen oppilas haluaa odotetusti kuulla, mitä heille kävi. (DC: 17.)

Monia *Disciplina Clericaliksen* tarinoita edeltää samantyyppinen, mutta pidempi johdattelu, jossa viitataan epämääräisesti jonkun henkilöhahmon kokemaan kohtaloon. Esimerkiksi tarinaa XXIV ”De latrone et radio lunae” edeltää seuraava esittely.

*Alius castigavit filium suum dicens: “Ne credas omni quod audies consilio, donec prius an sit utile probatum fuerit in aliquo, ne contingat tibi sicut latroni contigit qui consilio domini domus cuiusdam credidit. Ad hec filius: “Quomodo, pater, euenit ei?”* (DC: 35.31-35.)

*Toinen koulutti poikaansa seuraavasti: ”Älä usko jokaista kuulemaasi neuvoa ennen kuin sen hyödyllisyys on jotenkin todistettu sinulle, jottei sinulle tapahtuisi niin kuin varkaalle, joka uskoi talonomistajan neuvon.” Silloin poika kysyi: ”Mitä hänelle tapahtui, isä?”*

On todennäköistä, että Petrus Alfonsi omaksui sitaatissa käytetyn johdantoformulan mallin nimenomaan *Kalīla wa Dimnasta*, josta edellä mainittu tarinakin on peräisin. Molemmissa teoksissa kaava toimii täsmälleen samalla tavalla. Ensin kertoja varoittaa kuulijaansa jonkun toisen kokemasta kohtalosta, minkä jälkeen kuulija haluaa saada tietoonsa, mitä kyseiselle hahmolle tapahtui. Tarinassa, jonka kertoja sitten kertoo, hahmolle käy usein köpelösti, mikä korostaa tarinan sisältämää kehotusta toimia tai olla toimimatta tietyllä tavalla. Huomattavan monet *Disciplina Clericaliksen* tarinat esitellään kuten edellä on kuvattu, mikä osoittaa Petrus Alfonsin saaneen olennaisia vaikutteita *Kalīla wa Dimnan* edustamasta didaktisesta satukirjallisuudesta.

*Disciplina Clericalis*en kehyskertomuksen henkilöhahmot keskustelevat pääasiassa tarinoiden loppukappaleissa ja väliluvuissa, mutta kaikki keskustelut eivät suinkaan johda tarinoihin. Etenkin välilukuihin sisällytetyt käytännölliset neuvot esitetään usein pojan esittämien kysymysten ja isän antamien vastausten muodossa. *Kalīla wa Dimnan* kehyskertomuksessa kuninkaan ja filosofin vuoropuhelut johtavat sen sijaan aina tarinoihin ja pidempiä opillisia keskusteluja käyvät pääasiassa tarinoiden henkilöhahmot. Tässä mielessä Petrus Alfonsi käyttää pääkertojiaan Ibn al-Muqaffa‘a ja hänen edeltäjiään monipuolisemmin, sillä poikakin toimii kertojana ja kaksi tarinaa perustuu isän ja pojan omiin kokemuksiin.

Toinen tärkeä ero liittyy kertojahahmojen aloitteellisuuteen. *Kalīla wa Dimnassa* kuningas on aktiivinen ja määrittelee kerrottavan tarinan aiheen, kun taas *Disciplina Clericalis*essa sekä kertoja että kuulija osallistuvat tasavertaisina aiheiden valintaan. Hie-  
man useammin tarinaa edeltää pojan kysymys tai pyyntö, mutta melkein yhtä usein isä ryhtyy kertomaan tarinaa ilman poikansa tekemää aloitetta. Jälkimmäisessä tapauksessa isän kertomaa tarinaa edeltää jokin aiheeseen liittyvä neuvo tai edellä kuvattu kaava: ”Älä tee X:ää, jottei Y kohtaisi sinua niin kuin kävi Z:lle.”

Petrus Alfonsi toi kehyskertomuksen dialogin lähemmäksi lukijoitaan valitsemalla kirjansa kertojiksi aivan tavallisia ihmisiä. Tämä päätös teki mahdolliseksi monenlaiset kerronnalliset ratkaisut, jotka istuvat luontevasti isän ja pojan väliseen vuoropuheluun. *Kalīla wa Dimnan* kehyskertomusta rajoittaa kehyshenkilöiden eriarvoinen asema. Filosofin kertoo tarinoita vain silloin, kun arvovaltainen kuningas pyytää häntä niin tekemään. Mahdollisesti tästä syystä *Kalīla wa Dimnan* kerronnallinen vaihtelu kehittyy runsaimmilleen päätarinoissa, joihin muodostuu toisinaan useitakin sisäkkäisiä tarinakerroksia. Lähimmäs *Disciplina Clericalis*en tiivistä ja korutonta kerrontaa päästään lyhimmissä tarinoissa ja anekdooteissa, joita päätarinoiden tai upotettujen tarinoiden henkilöhahmot kertovat toisilleen enemmän tai vähemmän opettavaisessa mielessä.

*Kalīla wa Dimnan* kertojat ovat henkilöhahmoina yksiulotteisia ja heidän luonteenpiirteitään voidaan helposti kuvata yhdellä tai kahdella sanalla. Kuningas on tiedonhailuinen ja filosofi viisas ja kuuliainen. Tästä syystä heidän tehtäväkseen jää lähinnä tarinoiden aiheiden ja niihin sisältyvien opetusten esittely. Petrus Alfonsi käyttää kertojiaan pitkälti samalla tavalla, mutta lataa heihin hivenen enemmän tunnetta ja persoonallisia piirteitä. Isä on viisas ja poika utelias, innokas ja joskus skeptinenkin. Sisällöllisesti rikkaimmaksi kehyskertomus kasvaa petollisista naisista kertovien tarinoiden sarjassa, joka sisältyy *Disciplina Clericalis*en pisimpään yhtenäiseen kehyykseen (IX–XVII).

Kyseisen kehyskertomuksen dialogi alkaa, kun oppilas pyytää opettajaansa kerto-  
maan naisten juonista kirjoittamiaan tarinoita, jotta hän voisi oppia niistä. Aluksi opetta-  
ja on vastahakoinen ja pelkää leimautuvansa moraalittomaksi lukijoidensa silmissä. Lo-  
pulta mestari kuitenkin suostuu oppilaansa pyyntöön, kun tämä vetoaa Salomon ja mui-  
den viisaiden vastaaviin kirjoituksiin, jotka ovat tuoneet tekijöilleen pikemmin mainetta  
kuin häpeää. (DC: 14.) Hermes (1977) pitää kehyksen ironista dialogia erinomaisena  
esimerkkinä Petrus Alfonsin hyvästä ihmistuntemuksesta. Hän tietää millaisia ihmiset  
tosielämässä ovat kuten kehyskertomuksen opettajakin, joka vaikuttaa jo lähtökohtaises-  
ti ymmärtävän, ettei hän tule kertomaan tarinoitaan oppimistarkoituksessa. Oppilas on  
mukana juonessa ja vahvistaa vallitsevaa käsitystä omilla reaktioillaan. Samalla kerron-  
ta erkanelee hetkellisesti opillisista päämääristään. (Hermes 1977: 18.)

Oppilas käyttää monenlaisia keinoja suostutellessaan opettajaansa kertomaan lisää  
viihdyttäviä tarinoita. Hän pyrkii korostamaan kerronnan muka opillista tarkoitusta ja  
ylistää kuulemiaan tarinoita hyviksi ja ihmeellisiksi (*bene, mirabile*). Kolmannen tari-  
nan jälkeen opettaja vaikuttaa selvästi hermostuvan, kun oppilas ei tunnu saavan tari-  
noista kyllikseen.

*Nonne tibi surriciunt ista? Tria tibi narraui, et tu nondum desinis instigare?* (DC:  
17.10-11.)

*Eikö tämä riitä sinulle? Olen kertonut jo kolme tarinaa ja vieläkkään sinä et lakkaa  
pyytämästä lisää.*

Kuninkaasta ja hänen tarinankertojastaan kertovan exemplumin jälkeen oppilas johdat-  
telee puheen takaisin entiseen aiheeseensa ja vetoaa rakkauteen, kun mikään muu ei  
enää auta. Tämän jälkeen opettaja heltyy kertomaan vielä kaksi petollisista naisista ker-  
tovaa tarinaa, joiden jälkeen poika kertoo oppineensa tärkeän läksyn ja vannoo, ettei  
koskaan mene naimisiin. Lopuksi poika haluaa tietää, onko opettaja koskaan kuullut  
jonkun naisen käyttäneen luontaista älykkyyttään hyvän tekemiseen ja pyytää tätä ker-  
tomaan aiheesta. (DC: 22.)

Sekä *Kalīla wa Dimnassa* että *Disciplina Clericaliksessa* kehyskertomus sitoo yhteen  
itsenäisiä tarinoita, jotka eivät kytkeydy juonellisesti toisiinsa paria poikkeusta lukuun  
ottamatta. *Disciplina Clericaliksessa* tarinat III ja IV liittyvät olennaisesti yhteen ja  
*Kalīla wa Dimnassa* ”Leijona ja härkä” saa jatkoa tarinasta, jossa käsitellään shakaali  
Dimnan oikeudenkäyntiä. Teosten kehyskertomukset ovat itsessään juonettomia, mikä  
erottaa ne Tuhannen ja yhden yön perinteestä. Tuhannessa ja yhdessä yössä tarinoiden

kertomiseen kuluva aika käy ilmi jo tarinakokoelman otsikosta ja kerronnan paikka ja syy tarinoiden kertomiseen määritellään tarkasti jo alussa. *Disciplina Clericaliksessa* ja *Kalīla wa Dimnassa* ei sen sijaan anneta mitään kehysdialogiin liittyviä taustatietoja. Molemmissa teoksissa kehyskertomukset alkavat tyhjästä ja loppuvat ilman, että mikään olennaisesti muuttuu. Petrus Alfonsi antaa kehyskertomuksen häipyä olemattomiin ja Ibn al-Muqaffa ‘ päättää kokoelmansa kuninkaan vaikenemiseen, mikä tietää loppua myös filosofin kertomille tarinoille.

## 5.2 Suoria ja epäsuoria vaikutteita

*Kalīla wa Dimnan* ja *Disciplina Clericaliksen* väliltä löytyy useita sisällöllisiä yhtäläisyyksiä, jotka vahvistavat olettamusta teosten välisestä vaikutussuhteesta. Tarina varkaasta ja kuunsäteestä löytyy kummastakin teoksesta, ja kahdesta muusta tarinaparista löytyy useita toisiaan muistuttavia piirteitä ja juonenkäänteitä. Sisällöllisesti Ibn al-Muqaffa ‘n teos näyttäisi siis vaikuttaneen Petrus Alfonsin kirjoituksiin kahdella tavalla: suoraan ja epäsuorasti.

*Disciplina Clericaliksen* tarinassa XXIV ”De latrone et radio lunae” mies kuulee yöllä varkaan liikkuvan katollaan ja pyytää vaimoaan kysymään kuuluvalla äänellä, miten hän, joka ei ole koskaan ollut kauppias, on onnistunut haalimaan itselleen niin paljon rikkauksia. Silloin vaimo ryhtyy sinnikkäästi tiedustelemaan asiaa kunnes mies lopulta tunnustaa olleensa kerran varas. Menestyksensä salaisuudeksi hän paljastaa taikasanan ”saulem” (KD: ”shaulam”), jota hänen tuli toistaa seitsemän kertaa pystyäkseen tarttumaan kuunsäteeseen ja kiipeämään sen varassa sisälle taloon ja sieltä ulos. Lopuksi vaimo lupaa opettaa neuvon pojalleen, jonka jälkeen mies alkaa teeskennellä nukkuvaa. Katolla oleva varas kuulee keskustelun ja päättää heti kokeilla saamaansa neuvoa. Hän lausuu taikasanat ja tarttuu kuunsäteeseen, mutta putoaa alas kattoluukuista katkaisten kätensä ja jalkansa. Kun talonisäntä saapuu kuulustelemaan tunkeutujaa, tämä kertoo olevansa onneton varas, joka uskoi hänen valheelliset sanansa. (DC: 35–36.)

*Kalīla wa Dimnan* vastaava tarina poikkeaa *Disciplina Clericaliksen* versiosta vain juonen kannalta merkityksettömissä yksityiskohdissa. Varkaita on enemmän kuin yksi, talonomistajan ja hänen vaimonsa dialogi esitetään hieman *Disciplina Clericalista* monisanaisempana ja pudotessaan varas loukkaa vain kätensä. Vaimo ei myöskään lupaa opettaa taikaformulaa pojalleen, kuten hän tekee *Disciplina Clericaliksen* tarinassa. (KD: 32–34.) Tarinoiden pienet erot syntyivät ehkä kirjoitusprosessin aikana, koska



Petrus Alfonsi kirjoitti tarinan omin sanoin ja todennäköisesti myös ulkomuististaan. Toisaalta erot ovat voineet syntyä myöhemminkin, sillä Petrus Alfonsin käyttämä lähde oli luonnollisesti paljon vanhempi kuin *Kalīla wa Dimnan* nykyisin tunnetut versiot, jotka perustuvat useimmiten 1200-luvulta säilyneisiin arabialaisiin käsikirjoituksiin. Näin ollen vaihtelu voidaan selittää myös käsikirjoitusten historialla ja niiden monilla eri versioilla.

*Disciplina Clericaliksen* toiseen tarinaan V ”De homine et serpente” *Kalīla wa Dimnasta* saadut vaikutteet näyttävät välittyneen lähinnä epäsuorasti. *Kalīla wa Dimnassa* tarina miehestä ja käärmeestä kuullaan tarinassa ”Sepelkyyhky”, jossa rotta epäröi ottaa vastaan korpin ystävyyttä. Koska rotta pelkää joutuvansa petolinnun ateriaksi, se kertoo havainnollisen tarinan miehestä, joka nostaa kylmästä kangistuneen käärmeen syliinsä lämpenemään. Toivuttuaan käärme alkaa kuitenkin purra miestä. Kun mies kysyy käärmeeltä syytä sen epäkiitolliseen käytökseen, käärme sanoo toimivansa ainoastaan luonteensa vaatimalla tavalla. (KD: 136.)

*Disciplina Clericaliksen* tarinassa mies vapauttaa seipäisiin sidotun käärmeen ja alkaa lämmittää sitä, jotta se heräisi taas henkiin. Kun käärme virkoo, se kietoutuu miehen ympärille kuristaakseen tämän kuoliaaksi. Kun mies kysyy, miksi käärme vastaa hyvään pahalla, käärme sanoo toimivansa vain luonteensa mukaisesti. Lopulta kiistan ratkaisijaksi kutsutaan kettu, joka pyytää osapuolia näyttämään mitä heidän välillään alun alkaen tapahtui. Molemmat suostuvat ehdotukseen ja käärme sidotaan takaisin seipäisiin. Lopuksi kettu kehottaa käärmettä vapautumaan ahdingostaan, jos se vain suinkin siihen kykenee. (DC: 12.) Vaikka *Disciplina Clericaliksen* tarina on värittyneempi ja loppuratkaisultaan viimeistellympi, perusajatus on molemmissa sama. Käärme rankaisee auttajaansa, koska sen luonne määrää sitä niin tekemään.

*Disciplina Clericaliksen* tarina miehestä ja käärmeestä on mitä todennäköisimmin saanut alkunsa *Kalīla wa Dimnan* lyhyestä tarinasta ja kehittynyt sittemmin pidemmäksi ja monivaiheisemmaksi kertomukseksi. Tällainen kehityskulku ei olisi arabialaisessa proosakirjallisuudessa mitenkään epätavallinen. Hämeen-Anttilan (1997) mukaan tarinankertojat ja kirjailijat kehittivät tunteviaan tarinoita melko vapaasti aina 1000-luvun tietämille asti. He muokkasivat tekstejä mielensä mukaan, yhdistelivät niitä keskenään, muuttivat kerronnan tyyliä ja vaihtoivat henkilöitä. Kirjailijan päätehtäväksi tuli poimia edeltäjiensä teoksista sopivimmat anekdootit ja koota niistä oma teoksensa. Tästä syystä arabialaista proosakirjallisuutta luonnehditaan usein ”kompilatoriseksi ja antologisoivaksi”. (Hämeen-Anttila 1997: 143.)

*Kalīla wa Dimnan* tarinat nauttivat poikkeuksellisen suurta suosiota ja tarjosivat myöhemmille kirjailijoille monipuolisen valikoiman erilaisia virikkeitä. On mahdollista, että jonkinasteisia vaikutteita siirtyi myös *Disciplina Clericaliksen* tarinaan XXIII ”De bobus lupō promissis rustico vulpisque iudicio”, jonka loppuratkaisu tuo mieleen *Kalīla wa Dimnan* tarinan jäniksestä ja leijonasta (tarinassa ”Leijona ja härkä”). Molemmissa tarinoissa ratkaisevaan asemaan nousee kirkasvetinen kaivo ja sen pohjalle heijastuva kuvajainen.

*Kalīla wa Dimnan* tarinassa joukko eläimiä elää aluettaan hallitsevan leijonan pelossa kunnes ne keksivät tehdä leijonan kanssa sopimuksen. Eläimet lupaavat valita päivittäin joukostaan yhden ja lähettää sen ateriaksi leijonakuninkaalle, jos leijona lupaa vastavuoroisesti jättää muut eläimet rauhaan. Jonkin ajan kuluttua arpa osuu neuvokkaan jänikseen, joka keksii lähteä leijonakuninkaan luo poikkeuksellisesti ilman saattajaa. Perille saavuttuaan jänis uskottelee vieraan leijonan siepanneen matkalla toisen jäniksen, jota se oli saattamassa kuninkaansa ateriaksi. Leijonakuningas huolestuu kuulemastaan ja pyytää jänistä johdattamaan itsensä toisen leijonan luo. Silloin jänis vie leijonan kaivolle ja kehottaa tätä kurkistamaan sen pohjalle. Kun leijonan ja jäniksen kuvajaiset heijastuvat kaivon kirkkaaseen veteen, leijona luulee näkevänsä alhaalla vihollisensa, mikä saa sen syöksymään suoraa päätä kaivoon. (KD: 69–71.)

*Disciplina Clericaliksen* tarinassa maalaismies nuhtelee kurittomia härkiään ja sanoo suden syövän ne suihin. Lähistöllä oleva susi sattuu kuulemaan miehen puheen ja tulee illalla vaatimaan härkiä itselleen. Kun mies kieltäytyy luovuttamasta juhtiaan, susi vaatii miestä lähtemään oikeuden eteen. Matkan varrella mies ja susi kohtaavat ketun, joka lupaa kuulla molempia osapuolia ja ratkaista sitten heidän välisensä kiistan. Ovela kettu puhuu ensin maalaismiehen kanssa ja pyytää tältä kaksi kanaa vastineeksi avustaan. Sitten se kääntyy suden puoleen ja pyytää sitä vaihtamaan härät isoon juustoon. Susi suostuu vaihtokauppaan ja seuraa kettua pimeyden tullen kaivolle. Kettu väittää kaivon pohjalle heijastuvaa puolikuuta juustoksi ja kehottaa sutta hakemaan sen itselleen. Ensimmäinen susi pyytää kettua hakemaan juuston ylös puolestaan ja laskee ketun sangossa kaivoon. Kun kettu huutaa juuston olevan liian iso, susi hyppää toiseen sankoon ja hilaa ketun ylös kaivosta pudotessaan itse sen pohjalle. (DC: 34–35.)

*Disciplina Clericaliksen* susi ei mene halpaan yhtä helposti kuin *Kalīla wa Dimnan* leijona, mutta molempia kohtaa silti sama kohtalo. Myös jänis ja kettu toimivat vastavissa rooleissa saadessaan vastustajansa näkemään kaivon pohjalla haluamansa asian. Tarina maalaismiehestä, ketusta ja sudesta on siis hyvinkin voinut saada epäsuoria vai-

kutteita *Kalīla wa Dimnan* tarinasta, joka on todistetusti huomattavan varhaista alkupe-  
rää. Tarinoiden välistä yhteyttä on kuitenkin hyvin vaikea todistaa, minkä vuoksi jäljelle  
jää toinenkin vaihtoehto. Tarinoiden yhteiset ja melko universaalit piirteet ovat voineet  
syntyä myös paralleelista eli täysin toisistaan riippumatta.

### 5.3 Viisauden monet muodot

Esipuheessaan Ibn al-Muqaffa‘ korostaa *Kalīla wa Dimnan* opillisia pyrkimyksiä ja  
kertoo Intian filosofien valinneen kokoelman tarinat ensisijaisesti niiden sisältämän vii-  
sauden perusteella. Hauskuuden osuutta ei kuitenkaan kielletä. Viihteellisyys ja opilli-  
nen viisaus liittyvät kirjassa yhteen, mutta viihde esitetään merkitykseltään toisarvoi-  
sempana. Teoksen päätehtäväksi hahmottuu lukijan valistaminen, minkä vuoksi Ibn al-  
Muqaffa‘ neuvoo lukijaansa käymään koko tekstin sinnikkäästi läpi aina viimeistä sivua  
myöten. Hän varoittaa lukijaansa myös teoksensa pintapuolisesta silmäilystä ja kehottaa  
tätä siirtymään aiheesta toiseen vasta sitten, kun tämä on perusteellisesti ymmärtänyt  
edellisen tarinan sisältämän opetuksen. (KD: 3–5.)

Ibn al-Muqaffa‘n antama lukuohje saattoi hyvinkin innostaa Petrus Alfonsia vastaa-  
van neuvon antamiseen. Esipuheista löytyy muitakin yhteisiä piirteitä. Molemmat kirjai-  
lijat korostavat teoksensa opillista sisältöä ja määrittelevät viisauden hankkimisen yh-  
deksi ihmiselämän tärkeimmäksi päämääräksi. Ibn al-Muqaffa‘ tosin käsittelee aihetta  
Petrus Alfonsia laajemmin. Hän tarkastelee tiedon perusteellista omaksumista, hankitun  
tiedon käyttämistä ja menestyksekkään elämän vaatimia edellytyksiä ja värittää teoreet-  
tista pohdintaansa havainnollisilla tarinoilla ja vertauksilla. Hän perehdyttää lukijansa  
myös teoksensa keskeisimpään ideaan määrittellessään, miten analogisia tapauksia voi  
hyödyntää omassa elämässään. Jos lukija ottaa opiksi toisten kokemuksista ja painaa ne  
mieleensä, hän pystyy tunnistamaan vastaavat tilanteet ja kykenee välttymään samoilta  
onnettomuuksilta. (KD: 4–11.)

Petrus Alfonsi pysyy prologissaan uskollisena tiiviille ilmaisulleen ja jättää analogian  
käsitteen määrittelemättä. Hän ei myöskään luota lukijansa muistiin yhtä vilpittömästi  
kuin edeltäjänsä. Ihminen, joka on Petrus Alfonsin mukaan perusluonteeltaan unohtele-  
vainen ja vähän kärsimätönkin, sisäistää opin parhaiten, jos se tarjoillaan hänelle pienis-  
sä osissa ja eri muodoissa esitettynä (DC: 1–2). Tässä kohtaa Petrus Alfonsi sanoutuu  
osittain irti Ibn al-Muqaffa‘n esimerkistä. Hänen tarinansa ovat *Kalīla wa Dimnan* pit-  
kiin ja monikerroksisiin tarinoihin verrattuina lyhyitä ja sisällöllisesti melko yksinker-

taisia ja jokainen niistä sisältää vain yhden, tarkasti määritellyn opetuksen. Ibn al-Muqaffa'n kerronta on sen sijaan rönsyilevää ja moniäänistä ja päätarinat sisältävät usein enemmän kuin yhden tarinan ja niin ikään useamman kuin yhden opetuksen.

*Kalīla wa Dimnan* päätarinoissa eläin- ja ihmishahmot perustelevat kantansa monisanaisesti ja heidän opilliset väittelynsä ja puolustuspuheensa venyvät joskus sivujenkin mittaisiksi. Näistä keskusteluista versoa lyhyempiä upotettuja tarinoita, joissa kerronta on huomattavasti tiiviimpää ja koristelemattomampaa kuin varsinaisissa päätarinoissa. Upotetuissa tarinoissa opetus on lisäksi huomattavan suoraviivainen ja selkeä, aivan kuten *Disciplina Clericaliksen* tarinoissa myöhemmin. Tämä viittaa mielestäni siihen, että Petrus Alfonsi käytti didaktisten tarinoidensa ja tyyliensä esikuvana nimenomaan *Kalīla wa Dimnan* upotettuja tarinoita ja niiden johdantoja. Pitkien päätarinoiden vaarana hän piti mahdollisesti lukijan huomion herpaantumista, sillä paikoitellen päätarinoiden tapahtumat hautautuvat pitkiksikin ajoiksi päällekkäisten tarinatasojen alle ennen kuin niihin taas palataan.

Petrus Alfonsin mukaan unohteluvainen ihminen tarvitsee monia keinoja muistaakseen oppimansa asiat (DC: 1–2). Tästä syystä hän pukee viisauden moniin eri muotoihin ja pyrkii yhdistämään keskenään kaksi genreä: sananlaskukokoelman ja didaktisen tarinakokoelman. *Disciplina Clericaliksen* tarinat ja sananlaskut sijoittuvat pääsääntöisesti omiin lukuihinsa ja tarinoissa maksiimeja esiintyy vain harvakseltaan. Ainut poikkeus on exemplum XXXIII ”De aurea Alexandri sepultura”, joka koostuu yksinomaan neljästä Aleksanterin kultaisen haudan äärellä lausutusta mietelmästä. *Kalīla wa Dimnassa* sananlaskut ja vertaukset sisältyvät poikkeuksetta kehyskertomukseen tai tarinoihin eivätkä koskaan esiinny kerronnasta erillisinä lukuina. Vertauksia Ibn al-Muqaffa käyttä tosin Petrus Alfonsia enemmän ja monissa kohdissa eläin- ja ihmishahmot kuvittavat kannanottojaan myös allegorisella puheella.

Noin kolmannes *Disciplina Clericaliksen* väliluvuista koostuu yksinomaan maksiimeista, jotka esitetään luettelomaisesti jonkun tunnetun tai tuntemattoman filosofin esittämänä. Näissä luvuissa kerronnallinen elementti jää hetkellisesti syrjään ja teoksen tyyli alkaa lähestyä pikemminkin sananlaskukokoelmaa. Muissa väliluvuissa kerronnallinen ote säilyy vahvempana ennen kaikkea kehyskertomuksen ansiosta. Sananlaskujen lisäksi Petrus Alfonsi käyttää apunaan muitakin keinoja. Taylor (1994) jakaa *Disciplina Clericaliksessa* käytetyt viisauden muodot viiteen ryhmään. Ensimmäinen ryhmän muodostavat perinteiset maksiimit ja toisen opettavaiset maksiimit, joissa sanomisen tapaa määrittelee imperatiivi. Kolmas ryhmä koostuu kysymys–vastaus-pareista, jotka

syntyvät kahden henkilöhahmon sananvaihdesta. Neljännessä tapauksessa maksiimi on reaktio sitä edeltävään tilanteeseen tai olosuhteisiin, ja viidettä ryhmää luonnehtii parhaiten sana *exempla* eli tarinat. (Taylor 1994: 28–29.)

Taylorin luokittelu on melko kattava, mutta lisäisin siihen vielä kuudennen vertausten ryhmän, joka ei ole lukumääräisesti kovin iso. Ensinnäkin *Disciplina Clericaliksesta* löytyy muutaman eläinvertausten lisäksi pari luontovertausta. Ensimmäisessä viisauden elvyttävä vaikutus rinnastuu sateeseen, joka saa kuivan maan viheriöimään ja toisessa kuninkaiden ja ruhtinaiden mahdin katoavaisuutta verrataan lehtiin, jotka puusta pudottuaan eivät koskaan palaa sinne takaisin. (DC: 8, 49.) Kirjasta löytyy myös yksi tulivertaus, jonka aiheena on kuningas.

*Rex est similis igni: cui si nimis admotus fueris, cremaberis; si ex toto remotus, frigebis.* (DC: 39:24-26)

*Kuningas on kuin tuli: jos on liian lähellä, polttaa itsensä ja jos on liian kaukana, paleltuu.*

*Kalīla wa Dimnassa* osa opetuksista on suunnattu suoraan hallitsijoille ja muille vallankäyttäjille. Tarinassa ”Pöllöt ja korpit” neuvotaan seikkaperäisesti miten vihollisen hyökkäykseen tulee vastata ja tarinassa ”Hiiri ja kissa” pohditaan liittoutumista vastustajan kanssa. Useimpien tarinoiden opetukset ovat silti varsin yleisinhimillisiä. Niissä korostetaan harkintaa kaikissa toimissa, ystävyyden merkitystä, petturuutta, viisaiden neuvojen tärkeyttä ja kohtalon ylivoimaisuutta. Uskonnollisia, islamin opetuksia korostavia mainintoja kirjassa ei kuitenkaan ole ja Jumalaan ja kuolemanjälkeiseen elämään viitataan lähinnä monoteistisessä hengessä.

Sekä *Kalīla wa Dimnassa* että *Disciplina Clericaliksessa* viisaus on käytännöllistä, maallista ja luonteeltaan universaalia. Molemmissa teoksissa annetaan ohjeita päivittäiseen elämään ja siihen, miten eri tilanteissa tulisi toimia. Toisinaan viisaus esiintyy myös jonkun eläimen tai ihmisen hahmossa. *Kalīla wa Dimnassa* tuo henkilö on useimmiten kuninkaan neuvonantaja ja *Disciplina Clericaliksessa* filosofi tai viisas mies. Esimerkiksi tarinoissa XVI ”De decem tonnelis olei” ja XVII ”De aureo serpente” viisauden hahmon saa oppinut mies, josta käytetään nimeä ’Hädänalaisten auttaja’ (*Auxilium Egencium, Auxilium Miserorum*) (DC: 25, 27).

## 6. *Kitāb al-Bukhalā* ' ja adab-kirjallisuuden antamat vaikutteet

---

*Disciplina Clericaliksen* velka itämaiselle viisaukirjallisuudelle alkaa edellisten lukujen perusteella vaikuttaa jokseenkin kiistattomalta. Petrus Alfonsi valjastaa käyttöönsä didaktisen tarinakokoelman kerronnalliset keinot, lisää joukkoon sananlaskukokoelman piirteitä ja korostaa teoksensa opillista sisältöä monin eri tavoin. Silti kirjaan jää monia sellaisia osioita, joiden olemassaoloa ei voi selittää pelkästään *Kalīla wa Dimnasta* tai jostakin muusta sen genreä edustavasta teoksesta saaduilla vaikutteilla.

Opillisen ja viihteellisen sisällön vuorottelu on keskeisessä osassa niin Petrus Alfonsin kuin Ibn al-Muqaffa'nkin kirjoituksissa, mutta *Disciplina Clericaliksessa* huumori saa *Kalīla wa Dimnaan* verrattuna suhteellisesti enemmän tilaa. Monet tarinat tukevat vain väljästi teoksen opillisia päämääriä ja pyrkivät itse asiassa vain viihdyttämään lukijaansa. Tästä huolimatta valtaosa tutkijoista korostaa *Disciplina Clericaliksen* didaktisia pyrkimyksiä ja luokittelee sen käytännön viisauteen keskittyväksi teokseksi, joka on laadittu pikemminkin opillisia kuin viihteellisiä käyttötarkoituksia silmällä pitäen. (Keller 2001: 270–271).

Keller (2001) sanoutuu irti enemmistön mielipiteestä ja luokittelee *Disciplina Clericaliksen* keskiajan viihdekirjallisuudeksi. Hän nojaa väitteensä pääasiallisesti kolmeen argumenttiin. Ensinnäkin teoksen tarinat ja maksiimit eivät sisällä opetuksia, joita *Disciplina Clericaliksen* oppinut lukija ei tuntisi jo entuudestaan. Toiseksi kirjan opetukset eivät ole sävyltään uskonnollisia; eivät kristillisiä, islamilaisia saati juutalaisia. Kolmanneksi Petrus Alfonsin tärkeimmät lähteet (*Kalīla wa Dimna* ja *Kitāb al-Sindbād*) eivät ole Kellerin mukaan luonteeltaan didaktisia, jolloin *Disciplina Clericaliskin* voidaan suoralta kädeltä luokitella samaan viihdegenreeseen. Tällä lajityypillä Keller tarkoittaa adab-kirjallisuutta, joka tarjoi oppineille mahdollisuuden nauttia humoristisista, hävyttömistä ja toisinaan jopa pornografisista sisällöistä. (Keller 2001: 270–275.)

Mielestäni Keller nostaa esiin tärkeän näkökulman, mutta sortuu tarkastelemaan aihettaan valitettavan kapea-alaisesti. Hänen esittämänsä väitteet eivät myöskään tarjoa perusteltuja syitä ohittaa *Disciplina Clericaliksen* osin opillista sisältöä. Ensinnäkin on muistettava, että 1100-luvulla arabialaisen kirjallisuuden innovatiivinen ja uutta luova henki oli jo hiipumassa ja kirjailijat pyrkivät mieluummin kierrättämään vanhaa materiaalia kuin luomaan uutta. Petrus Alfonsi seurasi tässä mielessä edeltäjiensä esimerkkiä eikä ryhtynyt kehittämään täysin uutta moraalifilosofiaa. Sen sijaan hän kokosi kir-

jaansa tuttuja opetuksia, mutta tarjoili ne latinankieliselle yleisölleen aivan uudenlaisessa asussa. Toiseksi on huomioitava, ettei viisaukirjallisuus ole aina sävyltään uskonnollista, vaikka Keller tuntuu lähtökohtaisesti niin olettavankin. Lyhytkin silmäys esimerkiksi Vanhan Testamentin viisaukirjallisuuteen osoittaa, että jopa uskonnollisessa kontekstissa annetut elämänohjeet voivat olla sävyltään varsin sekulaarisia.

Petrus Alfonsi käytti Raamattua lähinnä sekundäärisenä lähteenä ja rakensi tarinakokoelmansa arabialaisen lähdeaineiston varaan. Tämä lähdejoukko sisälsi monenlaisia teoksia: tarinakokoelmia, sananlaskukokoelmia, runoja ja adab-kirjallisuutta. Osa teksteistä oli luonteeltaan didaktisia ja osa ei, mutta siitä huolimatta ne kaikki löysivät oman paikkansa *Disciplina Clericaliksen* kansien välistä. *Kalīla wa Dimnā* lajityypistä voidaan olla montaa mieltä. Tarinakokoelma ei ehkä edusta viisaukirjallisuuden terävintä kärkeä, mutta en pitäisi sitä yksi yhteen adab-kirjallisuutenakaan. Anekdoottien sijaan kokoelma perustuu pääasiassa opettavaisiin eläinsatuihin.

Vaikka opillinen aines ja viihteellinen sisältö näyttävät asettuvan *Disciplina Clericaliksen* sivuille sopuisasti rinnakkain, kysymys teoksen lajityypistä tuntuu jakavan tutkijakentän vahvasti kahteen leiriin. Tolan (1993: 81) korostaa *Disciplina Clericaliksen* didaktista luonnetta ja huomauttaa, ettei kokoelman opillisia päämääriä pitäisi sivuuttaa muutaman huvittavan tai kaksimielisen tarinan tähden. Taylor (1994) jatkaa osittain samoilla linjoilla painottaessaan maksimien ja muiden viisauden muotojen sisällöllistä ja rakenteellista merkitystä. Jos lukija keskittyy pelkkiin tarinoihin, häneltä jää huomaamatta noin kaksitoista teemaa, joita käsitellään vain maksimeissa. Ainoastaan tarinoissa esiin nousevia teemoja on sitä vastoin vain kolme. (Taylor 1994: 36.)

Molemmat tutkijat puolustavat ansiokkaasti *Disciplina Clericaliksen* didaktista sisältöä, mutta jättävät samalla huomiotta ne olennaiset piirteet, jotka näyttävät syntyneen nimenomaan adab-kirjallisuuden vaikutuksesta. Esimerkiksi huumori, jonka Keller nostaa esiin, on epäilemättä keskeisempi piirre adab-kirjallisuudessa kuin esimerkiksi *Kalīla wa Dimnassa*. Toinen olennainen piirre liittyy kirjalliseen vaihteluun, jota Petrus Alfonsi mahdollisesti tavoitteli jakaessaan erilaisia sisältöjä omiin lukuihinsa. Alaluvussa 6.1 luon lähemmän katsauksen *Disciplina Clericaliksen* ja adab-kirjallisuuden eroihin ja yhtäläisyyksiin, jonka jälkeen paneudun tarkemmin teoksen sisällölliseen järjestykseen (6.2) ja huumoriin (6.3). Vertailussa käytän apunani proosataituri al-Jāḥiẓin klassista adab-kokoelmaa *Kitāb al-Bukhalā*, johon on koottu ilahduttava valikoima erilaisia saituritekstejä.

## 6.1 Yleisiä eroja ja yhtäläisyyksiä

Adab-kirjallisuuteen luokiteltavat kokoelmateokset voidaan jakaa karkeasti kahteen ryhmään: yhtä, rajattua aihepiiriä käsitteleviin kokoelmiin ja useampia aiheita kattaviin ensyklopedioihin. Al-Jāḥiẓin kokoelma *Kitāb al-Bukhalā'* edustaa ensiksi mainittua ryhmää, sillä kaikki kirjan tekstit käsittelevät tavalla tai toisella saituutta (*bukhl*) ja saitureita (*bakhīl*, mon. *bukhalā'*). Toinen tärkeä ero liittyy kokoelmatyyppien sivumäärään. Yhteen aiheeseen keskittyvät teokset, kuten *al-Bukhalā'*, ovat melko lyhyitä, mutta laajemmat yleisteokset voivat olla pituudeltaan jopa 1000-sivuisia.

Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* on lyhyt kokoelmateos, jonka sivuilla käsitellään monia eri aiheita. Pituudeltaan se on vain 50 sivun mittainen, mikä vastaa vain noin neljäsosaa *Kitāb al-Bukhalā'*n kokonaispituudesta. Aiheita *Disciplina Clericaliksessa* riittää yhtä paljon kuin laajassa ensyklopediassa, mutta niiden käsittely jää kirjan pituudesta johtuen varsin suppeaksi. Lähtökohtaisesti *Disciplina Clericalis* ei siis edusta suoraan kumpaakaan adab-kirjallisuuden päätyyppiä vaan lainaa piirteitä kummastakin teosryhmästä.

Toinen kokoelmatyyppiin liittyvä ero koskee aihepiirien järjestystä, joka noudattaa adab-ensyklopedioissa islamilaisen yhteiskunnan sosiaalista hierarkiaa. Ensin käsitellään Jumalaa, sitten profeetta Muhammadia, kalifeja, kuninkaita ja niin edelleen, ja vasta lopuksi silloisen yhteiskunnan vähäosaisimpia edustajia kuten hulluja ja naisia. Petrus Alfonsi sanoutuu irti tästä säännöstä eikä sommittele aiheitaan vastaavan kristillisen hierarkian mukaan. Hän käsittelee valitsemiaan teemoja itse sanelemassaan järjestyksessä ja sijoittaa jopa naisten juonia kuvaavat tarinat kuninkaita käsittelevän osion edelle. Nämäkään jaksot eivät ole *Disciplina Clericaliksessa* täysin yhtenäisiä, sillä Petrus Alfonsi ei epäröi nostaa esille uusia teemoja, vaikka edellisen aiheen käsittely olisi vielä kesken. Tämän osoittaa esimerkiksi tarina XII ”De rege et fabulatore suo”, joka kerrotaan ikään kuin välihuomautuksena petollisista naisista kertovien tarinoiden sarjassa.

Adab-kokoelmissa, kuten al-Jāḥiẓin *Kitāb al-Bukhalā'*ssakin, esiintyy usein monenlaisia kirjallisuudenlajeja, joista anekdootti on kuitenkin kaikkein tavanomaisin. *Disciplina Clericaliksessa* sisällön päätyyppi on sen sijaan käytetystä lähestymistavasta riippuen joko tarina tai maksiimi. Tarinat vievät noin kolme viidesosaa kokoelman kokonaispituudesta, mutta maksiimeja on lukumääräisesti enemmän ja niissä käsitellään useampia aiheita kuin tarinoissa. Myös tapa, jolla eri teemat ja osiot nivoutuvat toisiinsa, erottaa *Disciplina Clericaliksen* perinteisestä adab-kokoelmasta. Opillinen lähestymis-



tapa ja kehyskertomuksen esiintyminen viittaavat pikemminkin *Kalīla wa Dimnā* kaltaisen tarinakokoelman suuntaan.

Edellä mainituista syistä Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* ei voi mielestäni pitää puhtaasti latinankielisenä adab-kokoelmana. Vaikuttaa pikemminkin siltä, että kokoelma sulattaa yhteen joukon piirteitä, joista osa periytyi suoraan didaktisesta satukirjallisuudesta, osa sananlaskujen perinteestä ja osa adab-kirjallisuudesta. Velka adab-kirjallisuudelle näyttäytyy selkeimmin *Disciplina Clericalis*en vaihtelevassa sisällössä. Teos käsittää monia erilaisia kirjallisuudenlajeja: tarinoita, anekdootteja, käytösohjeita, runonsäkeitä, Raamatusta otettuja sitaatteja, määritelmiä, maksimiä, sananlaskuja ja muita aiemmin esiteltyjä viisauden muotoja.

Al-Jāḥiẓin klassinen adab-kokoelma *Kitāb al-Bukhalāʾ* sisältää pääasiassa anekdootteja, mutta mukaan mahtuu myös Koraanista ja hadith-aineistosta otettuja lainauksia, runonsäkeitä, sananlaskuja, kirjeitä, dialogia ja sanastollista materiaalia. Monissa teksteissä esiintyy historiallisia henkilöitä tai al-Jāḥiẓin aikalaisia, jotka toimivat joko anekdoottien sisäisinä toimijoina tai niiden kertojina. Al-Jāḥiẓ kertoo myös omista kohtaamisistaan saitureiden kanssa ja liittää mukaan anekdoottiluvuista poikkeavia osioita, joissa saituutta joko vastustetaan tai puolustetaan. *Kitāb al-Bukhalāʾ*’n esipuheessa al-Jāḥiẓ esittelee lyhyesti kolme asiaa, jotka lukija voi löytää hänen teoksestaan. Teos selittää uusia (saituuteen liittyviä) perusteluja, paljastaa nokkelia juonia ja sisältää nautinnollisen valikoiman hämmästyttäviä anekdootteja. (KB: 5.)

## 6.2 Sisällön järjestys ja kirjallinen vaihtelu

Ensisilmäyksen perusteella *Kitāb al-Bukhalāʾ*’n sisällöllinen järjestys saattaa näyttää varsin sattumanvaraiselta tai jopa vahingossa syntyneeltä. Al-Jāḥiẓ vaikuttaa siirtyvän aiheesta toiseen täysin umpimähkäisesti ja luvut seuraavat toisiaan erillisinä yksiköinä ja ilman että niiden otsikoista paljastuu mitään suunnitelmaa. Tästä huolimatta kirjan sisältö voidaan jakaa karkeasti kahteen ryhmään: saiturianekdootteihin ja muihin, saituutta käsitteleviin selvityksiin, joihin al-Jāḥiẓ viittaa esipuheessaan ”uusina perusteluinä”. (Malti-Douglas 1985: 45–47, 53.)

Malti-Douglas (1985) pyrkii osoittamaan, että *Kitāb al-Bukhalāʾ*’n taustalta voidaan silti hahmottaa nerokas rakenne, joka liittyy olennaisesti kirjalliseen vaihteluun ja tapaan, jolla sisältö on järjestetty. Kokoelma alkaa runoilija-kirjailija Sahl ibn Hārūnin (k. 858) saituutta puolustavalla kirjeellä, joka on osoitettu Muḥammad ibn Ziyādille ja hä-

nen serkuilleen. Kyseinen kirje voi hyvinkin olla autenttinen, sillä Sahl ibn Hārūn oli jo aiemmin kirjoittanut saituutta suosivia tutkielmia ja ainakin yhden *bukhl*-myönteisen kirjeen. Toisaalta kirje ei poikkea tyyllillisesti kokoelman muusta sisällöstä vaan sopii mainiosti muiden tekstien joukkoon. Tämä antaa perustellun aiheen epäillä, että al-Jāḥiẓ, joka ei tunnetusti epäröinyt attribuoida omia tekstejään muille kirjoittajille, kirjoittikin kirjeen itse. (Malti-Douglas 1985: 47–49.)

Kysymys kirjeen alkuperäisestä kirjoittajasta ei kuitenkaan ole ratkaisevassa asemassa kirjan sisällöllistä järjestystä tarkasteltaessa. Olennaista on se, miten Sahl ibn Hārūnin kirje ja muut vastaavat *bukhl*-selvitykset on sijoitettu kokoelman muihin lukuihin nähden. Kirjan puolivälistä löytyy tarina al-Ḥārithīsta, joka puolustelee saituuttaan kertomalla anekdootteja kiittämättömistä ja huonosti käyttäytyvistä vieraista. Tätä lukua seuraa sanasto Abū Fāṭikin käyttämistä nimityksistä, joita al-Ḥārithī käyttää perusteluissaan. Sanastossa luetellaan ja kuvataan useita ihmistyyppejä, joilla on epämiellyttäviä pöytätapoja. Esimerkiksi ”sirotteli” (*naḥḥāḍ*) on henkilö joka käsienspesun jälkeen ravistelee vedet käsistään muiden ruokavieraiden päälle ja ”vaihtaja” (*muḥawwil*) henkilö, joka sekoittaa vaivihkaa eteensä kertyneet taatelinkivet pöytänaapurinsa taatelinkivien joukkoon. (Malti-Douglas 1985: 49–51; KB: 64–65.)

Kokoelman loppupuolelta löytyy vielä kaksi toisiinsa liittyvää kirjettä, joiden alkuperäinen kirjoittaja lienee kuitenkin al-Jāḥiẓ itse. Ensimmäinen on Abū al-‘Āṣ ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Majīd al-Thaqafīn kirjoittama *bukhl*-vastainen kirje, joka on osoitettu saituri al-Thaqafille. Kyseinen kirje saa vastineen Ibn at-Taw’amin saituutta kannattavasta kirjeestä, joka on niin ikään osoitettu al-Thaqafille. Kirjeet nivoutuvat toisiinsa samaan tapaan kuin al-Ḥārithīn tarina ja siihen liittyvä sanasto. Näitä yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta kirjan luvut eivät useimmiten kytkeydy toisiinsa muuten kuin saman aihepiirin välityksellä. (Malti-Douglas 1985: 51, 53.)

Al-Jāḥiẓ rytmittää teostaan sijoittamalla *bukhl*-selvitykset lähes symmetrisesti kirjan alkuun, puoliväliin ja loppuun. Anekdoottiluvut, jotka voidaan jakaa karkeasti kolmeen ryhmään, sijoittuvat näiden osioiden väliin. Ensimmäinen anekdoottiryhmä muodostuu eri ihmisistä kertovista anekdooteista, joilla ei ole mitään yhdistäviä tekijöitä. Toinen ryhmä sisältää yhtä ihmistä käsittelevät yksittäiset anekdootit ja useammat samaa henkilöä käsittelevät anekdoottien ryhmät. Kolmas ryhmä muodostuu anekdooteista, joiden henkilöhahmoja yhdistää joko sama maantieteellinen alkuperä tai samat yhteiskunnalliset olot. Nämä osiot vuorottelevat tavalla, joka ei ole missään nimessä ilmeinen tai tylsistytävä. Harkitun vaihtelun sijaan al-Jāḥiẓ luo järjestyksen, joka yllättää lukijan joka

käänteessä ja ilahduttaa häntä alati uusilla ja tuoreilla sisällöillä. (Malti-Douglas 1985: 47, 53–55.)

Malti-Douglas (1985) syventää analyysiään tarkastelemalla anekdootteja niiden välittömästä esiintymisympäristöstä irrallisina yksiköinä. Hän käyttää hyväkseen Vladimir Proppin ja Claude Bremondin<sup>32</sup> luomaa toiminnan käsitettä, jonka mukaan toiminta määrittyy henkilöhahmon teon ja hänen roolinsa synnyttämästä rajapinnasta. *Kitāb al-Bukhalāʾn* anekdoottien morfologisessa luokittelussa merkitykselliseksi osoittautuu saiturin roolin määrittämä teko. Tältä pohjalta Malti-Douglas jakaa *Kitāb al-Bukhalāʾn* anekdootit kuuteen kategoriaan<sup>33</sup>. (Malti-Douglas 1985: 26, 67, 78.)

Suosituimman kategorian muodostavat objekti-anekdootit, joissa saiturin luonne paljastuu hänen tavassaan käyttää jotakin esinettä tavallisesta poikkeavalla tai ylivarovaisella tavalla. Al-Jāhiz kertoo muun muassa marvilaisista, jotka pyrkivät kaksinkertaistamaan kenkiensä käyttöiän kävelemällä puolet ajasta kantapäillään ja puolet varpailaan. Saitureiden tekojen taustalta paljastuu poikkeuksetta liioiteltu pyrkimys säästämiseen, mikä voi ilmetä myös toisille, ei-saitureille annettujen suositusten muodossa. Eräässä tämän tyyppin anekdootissa saituri al-Ḥizāmī kauhistuu nähdessään al-Jāhizin päällä villaisen *Qūmisī*-päällystakin kylmänä kesäpäivänä. Hänen mielestään al-Jāhiz on tuhlaileva ja tietämätön käyttäessään takkia aikana, jolloin huokoiseen villaan tunkeutuu suolaista tomua, joka kastuessaan syövyttää koko takin piloille. Tästä syystä al-Ḥizāmī suosittelee käyttämään villavaatteita vasta sadekauden jälkeen, jolloin ilma on puhdasta ja pöly laskeutunut. (Malti-Douglas 1985: 67–69; KB: 23–24, 49.)

Edellä kuvatuissa anekdooteissa saituiden kohteena ovat asusteet, jotka ovat saiturianekdoottien toiseksi yleisimpiä esineitä. Kaikkein suosituin säästämisen kohde on kuitenkin ruoka, jonka tarjoamista saiturit pyrkivät luonnollisesti kaikin tavoin välttämään. Tämä asettaa saiturin yhteiskunnallisesti hankalaan asemaan ja tekee hänestä kahden keskenään ristiriitaisen vaatimuksen uhrin. Arabiyhteiskunta edellyttää häneltä vieraanvaraisuutta, mutta saituri itse pidättäytyisi mieluiten luopumasta omista ruuistaan tai muista tavaroistaan. Toisaalta saituri ei voi kuitenkaan torjua vieraitaan menettämättä yhteiskunnallista arvostustaan. Tästä syystä hänen on turvauduttava toinen toistaan

---

<sup>32</sup> Ks. lisää Bremond, C. (1973). *Logique du récit*. Pariisi: Editions du Seuil.

<sup>33</sup> 1. Objekti-anekdootti 2. Vieraanvaraisuus anekdootti 3. Agentti/Uhri-anekdootti 4. Kollektiivinen anekdootti 5. Bakhīl = uhri anekdootti 6. Saarna-anekdootti, ks. lisää Malti-Douglas, F. (1985). *Structures of Avarice*. s. 67–89.

ovelampiin juoniin estääkseen vieraitaan nauttimasta pöytänsä antimia. (Malti-Douglas 1985: 75; Hämeen-Anttila 1997: 158.)

Useissa anekdooteissa saituri on aktiivinen toimija eli agentti, joka onnistuu saavuttamaan itselleen hyötyä uhrinsa kustannuksella. Vaihtoehtoisesti saituri voi joko viedä tai ottaa uhriltaan jotakin tai sitten kieltäytyä antamasta tai vuokraamasta tälle jotakin itselleen kuuluvaa. Näiden anekdoottien vastakohtaa edustaa tilanne, jossa siturin ovela vastapeluri onnistuu tavalla tai toisella tekemään siturin toiveet tyhjiksi ja saavuttamaan itselleen kohtelun, joka hänelle vieraanvaraisuuden sääntöjen mukaan kuuluukin. Usein kysymyksessä on majoitus, ateriat tai molemmat, joita saituri ei millään haluaisi vieraalleen suoda. Monet anekdootit liittyvät suoraan vieraanvaraisuuden vaatimukseen, joita saituri loukkaa tietoisesti erilaisilla juonilla. Hän voi esimerkiksi teeskennellä olevansa humalassa vieraansa saapuessa tai käskää palvelijaansa ripottelemaan ruokaan karpäsiä, jottei se houkuttelisi hänen pöytäseuruuttaan. Tapauksesta riippuen siturin juonet joko onnistuvat tai epäonnistuvat. (Malti-Douglas 1985: 72–84; KB: 31–32, 108.)

*Kitāb al-Bukhalāʾn* sisällöllinen rikkaus syntyy monista eri elementeistä: vaihtelevista kirjallisuudenlajeista, rakenteellisesta järjestyksestä ja tavasta, jolla aihetta on käsitelty. Saituruutta ja saitureita tarkastellaan monipuolisesti ja *bukhl*-selvitykset ja erityyppiset anekdootit seuraavat toisiaan vaihtelevassa ja ennalta arvaamattomassa järjestyksessä. Malti-Douglas (1985) pitää *Kitāb al-Bukhalāʾn* ulkokohtaista epäjärjestystä merkinä al-Jāhiz’in neroudesta. Jos hän olisi sijoittanut kaikki kirjeet peräkkäin ja järjestänyt samantyyppiset anekdootit omiin lukuihinsa, esitystapa olisi menettänyt nopeasti viehättyksensä. (Malti-Douglas 1985: 54–55.)

Petrus Alfonsi jäljitteli uskollisesti al-Jāhiz’in ja hänen seuraajiensa menetelmää sommitellessaan pieneen kirjaansa monipuolisen valikoiman erilaista kirjallisuutta. Ensisilmäyksen perusteella vaihtelu syntyy ennen kaikkea eri aiheiden vuorottelusta ja sisällön jakautumisesta tarinoihin ja pääasiassa gnoomisiin välilukuihin, mutta tarkka lähiluku paljastaa sisällöllisen vaihtelun kuitenkin tätä pintatasoa monipuolisemmaksi (liite 2). Välilukujen sisältö muodostuu pääasiassa eri viisauden muotojen vuorottelusta ja dialogiin keskittyvistä luvuista, joissa annetaan määritelmiä eri asioille ja neuvotaan käyttäytymään sopivalla tavalla. Esimerkiksi väliluvun *De largo, avaro, prodigo* mielitelmissä, joissa sivutaan *Kitāb al-Bukhalāʾn* tematiikkaa, saituuksia tuomitaan ensin rikkaalle miehelle häpeällisenä ominaisuutena, jonka jälkeen isä määrittelee pojalleen kolme ihmistyyppiä: anteliaan, siturin ja tuhlurin. (DC: 32.) Väliluvussa *De mendacio*

Petrus Alfonsi taas yllättää lukijansa pienoiskertomuksella, jossa kuningas jakaa tuomiot kahdelle rikolliselle. Ensimmäinen rikollisista tunnustaa tekonsa ja saa lievemmän rangaistuksen, mutta tekonsa kiistävä rikollinen tuomitaan kaksinkertaisesti. Rikoksista ensimmäinen on teon kieltäminen ja toinen itse teko. (DC: 11.)

Tarinoiden vaihtelu syntyy erilaisista tarinatyypeistä. Useimmat Petrus Alfonsin tarinat ovat huolellisesti motivoituja kokonaisuuksia, joista useimmilla on selkeä alku, keskikohta ja loppu. Joukkoon mahtuu myös heikompia tarinoita, joissa tapahtumien kulku ei saa aivan yhtä viimeisteltyä tai monivaiheista muotoa. Nämä tarinat keskittyvät lähinnä kahteen vaiheeseen: tapahtumaan ja sen seuraukseen. Tätä kaavaa noudattaa esimerkiksi exemplum XXX ”De latrone qui nimia eligere studuit”, jossa rosvo viettää yön rikkaan miehen talossa tietämättä mitä varastaa ja jää aamulla kiinni itse teosta. Kolmannen ryhmän muodostavat anekdootit. Anekdoottien ryhmään lukeutuvat muun muassa IX ”De vindemiatore”, X ”De lintheo” ja XI ”De gladio”, joissa petolliset naiset onnistuvat juonissaan ja saattelevat rakastajansa ulos kodeistaan ilman että heidän yllättäen kotiin palanneet aviomiehensä huomaavat tai tajuavat mitään. Tarinassa ”De gladio” hyväuskoinen aviomies päättyy jopa tarjoamaan ruokaa vaimonsa rakastajalle luullessaan tämän paenneen taloon vihaisia takaa-ajajiaan. (DC: 15–17.)

*Disciplina Clericaliksen* velka arabialaiselle adab-kirjallisuudelle käy ilmi paitsi eri lajityyppien vaihtelusta myös tavasta, jolla sisältö on järjestetty. Teoksen alku ja loppu eli Petrus Alfonsin prologi ja epilogi ja kaksi peilikuvamaisesti sijoitettua *De timore Dei*-lukua muodostavat keskenään vielä jonkinlaisen symmetrian, mutta niiden väliin jäävä osuus jää kauas säännönmukaisuudesta. Sisällön järjestys on omaperäinen ja yllättävä eikä lukija voi koskaan tietää, mitä edestään löytää. Tarinat ja väliluvut seuraavat toisiinsa epätasmaisessa järjestyksessä ja vaihtelevat pituudeltaan yhden kappaleen pituisista luvuista reilun parin sivun mittaisiin teksteihin. Viime kädessä *Disciplina Clericaliksen* ja *Kitāb al-Bukhalāʾn* viehätys muodostuu monista samoista aineksista: yllätyksellisyydestä, epäsäännöllisyydestä ja aiheen tai eri aihepiirien monipuolisesta käsittelystä.

Useista yhdistävistä piirteistä huolimatta *Disciplina Clericaliksen* rakenne näyttäytyy jonkin verran suunnitelmallisempana kuin *Kitāb al-Bukhalāʾssa*. Tämä johtuu pitkälti kehyskertomuksesta ja muista kerronnallisista menetelmistä, joilla Petrus Alfonsi nivoo yhteen erilaisia aihepiirejä. Petrus Alfonsi on myös selvästi tietoinen niistä keinoista, joilla lukija saadaan jatkamaan lukemistaan. Eri yksiköt liittyvät toisiinsa hienovaraisilla ja koukuttavalla tavoilla, mikä tekee lukemisen keskeyttämisestä erittäin vaikeaa. Tästä syystä väliluvut ja tarinat eivät näyttäydy aivan yhtä itsenäisinä kuin al-Jāhizilla

vaan ripustuvat toisiinsa kuin helmet helminauhassa. Petrus Alfonsin käsittelyssä adab-kirjallisuuden vaihtelu ja didaktisen kertomakirjallisuuden erityispiirteet muotoutuvat varsin innovatiiviseksi kokonaisuudeksi, jolle ei löydy täysin vertaista edes arabialaisesta kirjallisuudesta.

### 6.3 Huumori kerronnan keventäjänä

Prologissaan Petrus Alfonsi toteaa helposti pitkästävän ihmisen sisäistävän oppimansa asiat parhaiten, jos ne tarjoillaan hänelle sopivasti pehmenneessä ja mahdollisimman miellyttävässä muodossa (DC: 2). Näillä sanoilla on mielestäni kaksiselitteinen merkitys. Ensinnäkin Petrus Alfonsin voidaan tulkita viittaavan ”pehmenneellä” ja ”miellyttävällä” tarinoihin, jotka tarttuvat maksimien ja sananlaskujen opetuksiin kuvainnollisella ja vähemmän vakavamielisellä otteella. Toisaalta sanojen tarkoitus voidaan ymmärtää laajemmassakin mielessä. Jos *Disciplina Clericalista* ajatellaan kokonaisuutena, opillista sisältöä pehmentävät ennen kaikkea teoksen kevyemmät osiot, joihin naurun herättäminen kuuluu olennaisena osana.

*Disciplina Clericaliksen* huumori periytyi arabialaisesta kirjallisuudesta siinä missä muutkin kirjassa yhdistyvät piirteet. Petrus Alfonsi omaksui sen mitä ilmeisimmin arabialaisesta adab-kirjallisuudesta, sillä uskonnollisessa kirjallisuudessa huumoria ei juuri esiinny ja runoudessakin koomisia piirteitä ilmenee vain harvakseltaan. Adabin piirissä huumorin päämuodoksi vakiintui anekdootti, jonka tehtäväksi tuli hajanaisen tiedon levittäminen ja usein myös erinäisen hilpeyden esiin nostattaminen. Toisen humoristisen kirjallisuuden kategorian muodostavat erilaiset parodiat, joita kirjoitettiin vakavampien kirjallisuudenlajien pohjalta usein ylevää ja arkista tyyliä yhdistellen. (Hämeen-Anttila 1997: 154–155, 163.)

Koomisten anekdoottien suosituimpiin aiheisiin lukeutuvat ruoka, seksi ja erilaiset kielelliset sukkeluudet. Ruokaan liittyvissä anekdooteissa suositaan kahta tyyppihahmoa: saituria *bakhīl* ja usein kuokkavieraan roolissa esiintyvää röyhkeää ja ahnetta parasitiittiä, *tufayli*. (Hämeen-Anttila 1997: 156.) *Kitāb al-Bukhalāʾn* sairurianekdooteissa huumoria synnytetään monien eri tekniikoiden avulla. Useimmiten nauru herää sairurin punomien juonien koomisuudesta tai siitä, miten pitkälle hän on valmis menemään hyvinkin mitättömän säästön saavuttamiseksi. Näiden mekaanisten tekniikoiden lisäksi al-Jāhiz hyödyntää psykologista keinoja, jotka liittyvät keskeisesti sairurin vaihtuvaan rooliin agenttina ja uhrina. Useimmissa tapauksissa sairuri hallitsee roolillaan tapahtumia ja

onnistuu juonissaan, mikä tekee hänestä vähemmän sympaattisen hahmon. Sympatian puute taas lisää osaltaan lukijan valmiutta nauraa saiturin kärsimyksille tilanteissa, joissa hänen juonensa epäonnistuvat. (Malti-Douglas 1985: 119–121.)

Arabialaisen kirjallisuuden humoristisiin sankareihin lukeutuvat myös tyhmyrit, erilaiset hullut ja naiset. Humorististen naishahmojen suosituimpia tyypejä ovat vaimo ja orjatyttö, jotka esiintyvät anekdooteissa yleisten odotusten vastaisesti hallitsevissa ja aktiivisissa rooleissa. (Hämeen-Anttila 1997: 159, 161.) Petrus Alfonsin esittelemät viekkaat vaimot edustavat arabialaisten anekdoottien perinteistä naistyyppiä. He dominoivat tapahtumia ja estävät salasuhteidensa paljastumisen nokkelilla juonillaan. Usein naiset saavat myös apua äideiltään, jotka suhtautuvat varsin myötämielisesti tyttärensä syrjähyppyihin. Esimerkiksi anekdootissa X ”De lintheo” nainen ja hänen äitinsä keksivät esitellä kotiin palanneelle aviomiehelle suurta pellavalakanaa, jonka turvin naisen rakastaja pääsee livahtamaan talosta aviomiehen huomaamatta (DC: 15). Naisten ovelat temput ja helposti huijattavat aviomiehet toimivat tehokkaina naurun herättäjinä.

Useissa humoristisissa anekdooteissa keskeisen aseman saa viimeinen, nokkela repliikki, *nukta*, joka korjaa jonkin lipsahduksen tai rikkomuksen aiheuttaman särön vallitsevassa tilanteessa (Hämeen-Anttila 1997: 164). *Disciplina Clericaliksessa* tätä tyyppiä edustaa exemplum XXI ”De duobus ioculatoribus”, jossa kuninkaan ruokapöytään istuu kaksi runoilijaa. Toinen runoilijoista on kuninkaan vanha tuttu ja toinen hovin uusi tulokas, joka on onnistunut saavuttamaan runoillaan suurta suosiota. Koska ensimmäisen runoilija alkaa pelätä oman asemansa puolesta, hän päättää häpäistä uuden tulokkaan kuninkaan silmissä. Niinpä hän kerää ruokapöydästä kaikki luunpalaset ja työntää ne sitten vaivihkaa kilpailijansa eteen. Ruokailun päätyttyä hän osoittaa kuninkaalle luukassaa ja huomauttaa kollegansa syöneen kaiken, mitä luiden ympärillä alun alkujaan oli. Silloin kuningas luo tuiman katseen vieraaseensa, joka kuitenkin kääntää tilanteen nopeasti edukseen. Vieras vastaa syöneensä lihat luiden ympäriltä ihmisen tavoin toisin kuin kollegansa, joka on koiran tavoin syönyt lihat luineen päivineen. (DC: 32.)

*Disciplina Clericaliksessa* huumori on tärkeä lisämauste ja tehokas kerronnan keventtäjä. Huvi ja hyöty vuorottelevat ja asettuvat rinnakkain tavalla, joka lisää entisestään kirjan sisällöllistä rikkautta ja vaihtelua. Petrus Alfonsi yhdistää vakavan ja koomisen aivan kuten al-Jāhizkin, mutta tekee sen aivan omalla, yksilöllisellä tavallaan. Ehkä naurun tarkoituskin on toinen. Ihminen oppii ja muistaa oppimansa parhaiten, jos hän saa välillä vähän huvitellakin.

## 7. *Disciplina Clericalis*en suosio ja jälkivaikutukset

---

Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* oli ilmestyessään ainut lajityyppinsä edustaja Euroopan 1100-luvun latinankielisessä kirjallisuudessa. Muu saman aikakauden kirjallisuus oli lähinnä runomuotoon kirjoitettua epiikkaa, jonka aiheet vaihtelevat ritarien ja muiden sotasankarien uroteoista romanttisiin seikkailuihin ja maagisia elementtejä sisältäviin fantasiakertomuksiin. Ranskalaiset sankarilaulut, jotka saivat kirjallisen muodon 1000- ja 1100-lukujen tietämällä, syntyivät alun alkujaan suullisen runonlaulannan pohjalta, mutta 1100-luvun runoromaanit olivat jo kokonaan vain luettavaksi tarkoitettuja, hovikäyttöön suunnattuja teoksia. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 20, 24.)

Läntisen Euroopan oma tarinaperinne sai kirjallisen muodon lyhyinä runokertomuksina (ransk. *lai*), jotka kehittyivät runoromaanien rinnakkaislajiksi jo 1100-luvulla. Niiden aihepiirit lainautuivat suoraan bretonilaisista runoromaaneista, joissa suosittiin ritarirakkauteen ja yliluonnollisiin tapahtumiin liittyviä aiheita. Runomuotoinen kerronta säilytti valta-asemansa myös keskiajan eläinsaduissa, jotka perustuivat itämaisiiin ja länsimaisiiin taruihin ja antiikin aineistoihin. Ranskankieliset eläinsadut saivat kirjallisen muodon Marie de Francen kokoelmassa *Ysopet* (Aisopos-nimen johdannainen) ja keskiajan kuuluisimmat eläinsadut kerättiin *Roman de Renart* -kokoelmaan 1100- ja 1300-lukujen välisenä aikana. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 44.)

Länsimainen kirjallisuus omaksui proosamuodon pitkälti arabialaisesta kirjallisuudesta saatujen vaikutteiden ja Euroopan kertomakirjallisuuden kansanomaistumiseen liittyvän prosessin seurauksena. Vaikka runomuoto säilytti vielä jonkin aikaa asemansa runokertomusten kerronnassa, niiden aiheet alkoivat vähitellen muuttua yhä arkisemmiksi. Aviolliset syrjähyypyt ja papiston irstaus ottivat paikkansa ranskalaisten *fabliaux*-tarinoiden (runokaskut) vakioaiheina ja vähitellen porvarillinen, karkeampi maku syrjäytti ritarieromantiikan ihanteet. Kirjallisen kerronnan esikuviksi otettiin latinankieliset tarina- ja exemplum-kokoelmat kuten *Disciplina Clericalis*, *Historia septem sapientum Romae*<sup>34</sup> (Seitsemän Rooman viisaan kertomuksia 1200-luvulta) ja *Gesta romanorum* (Roomalaisten urotyöt 1300-luvulta). Nämä kokoelmat ja niiden kansankieliset käännökset muodostivat sittemmin tärkeän lähteistön, jota myöhemmät kirjoittajat hyödynsivät uusia, vastaavia kokoelmia laatiessaan. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 44–45.)

---

<sup>34</sup> Sindbädin kirjan latinankielinen käännösmukaelma.



*Disciplina Clericalis* oli varhaisin arabialaista kirjallisuutta sisältänyt latinankielinen teos. Leone (2010) ajoittaa sen syntyhetken viimeistään 1130- tai 1140-luvulle, sillä englantilaisen Thomasin 1150-luvulla kirjoittama *Tristan* sisältää jo useita teokseen liittyviä viittauksia. Vielä vakuuttavamman todisteen *Disciplina Clericaliksen* laajasta levinneisyydestä tarjoavat varhaisimmat ranskankieliset runomuotoon kirjoitetut käännösmukaelmat, *Les Fables Pierre Aufors* ja *Le chastolement d'un père à son fils*, jotka ilmestyivät 1100- ja 1200-lukujen vaihteen kummallakin puolen. (Leone: 2010: xlv.)

*Disciplina Clericaliksen* lukuisat keskiaikaiset käsikirjoitukset ja kansankieliset käännökset osoittavat, miten valtavan suosion kirja aikoinaan saavutti. Koko teos käännettiin ranskaksi jopa kolmeen otteeseen ja osittaisia käännöksiä tehtiin italiaksi, englanniksi, hepreaksi ja jopa islanniksi. Keskiajalta säilyneet käsikirjoitukset kertovat myös kokoelman erilaisista käyttötarkoituksista. Lukuisat kirjailijat, moralistit, lakimiehet, saarnaajat ja tarinankertojat käyttivät teosta lähteenään ja hyödynsivät sen sisältöä omissa kirjoituksissaan. Saarnaajat löysivät *Disciplina Clericaliksen* opettavaiset tarinat jo 1200-luvulla ja seuraavan parin vuosisadan aikana kirjurit ja kirjailijat alkoivat kirjoittaa niistä aivan uusia versioita. (Tolan 1993: 132.)

*Disciplina Clericaliksen* säilyneiden käsikirjoitusten ja käännösten väliset eroavaisuudet vaihtelevat kirjureiden satunnaisista virheistä ja poistoista tahattomasti tai tahallisesti tehtyihin muutoksiin. Jopa niistä käsikirjoituksista, jotka pyrkivät uskollisesti toistamaan Petrus Alfonsin tekstin, löytyy pientä vaihtelua, joka luonnollisesti vain lisääntyi uusien kopioiden myötä. Toiset kirjurit puolestaan muokkasivat kokoelmaa uuteen käyttötarkoitukseen paremmin sopivaksi tai työstivät sen sisältöä itselleen ja lukijoilleen tutumman oloiseksi. Kolmessa käsikirjoituksessa *Disciplina Clericaliksen* tarinassa XX esiintyvä arabialainen nimi Nedui on muutettu latinalaiseen muotoon ”Nedius” ja yhdessä käsikirjoituksessa Petrus Alfonsin moniääninen kertojaratkaisu on tiivistetty vain yhteen Marmosetus nimiseen kertojaan. (Tolan: 1993: 133.)

Sen lisäksi, että Petrus Alfonsi antoi ensimmäisenä kirjallisen muodon monille arabialaisille tarinatyypeille, hän sisällytti teokseensa kehyskertomuksen ensimmäisenä Euroopassa. Petrus Alfonsi ei kuitenkaan esitellyt kehyskertomuksen ideaa kaikkein selkeimmässä ja yksinkertaisimmassa muodossaan, mikä saattoi osaltaan johtaa kehyskertomuksen asteittaiseen pirstoutumiseen jo hyvin varhaisessa vaiheessa. Mikäli kehystarina oli alun perin nykyisin tunnettua versiota yhtenäisempi, se on säilynyt parhaiten kohdassa, jossa opettajan ja oppilaan dialogi nivoo johdonmukaisesti yhteen yhdeksän tarinaa (IX–XVII). Tämä osio sisältää muun muassa viisi petollisista naisista kerto-

vaa tarinaa, mikä auttaa osaltaan ymmärtämään, miksi Petrus Alfonsi valitsi kyseisten tarinoiden kertojaksi nimenomaan opettajan. Pikkutuhmia tarinoita pojalleen kertova isä olisi voinut tuntua lukijoista sopimattomalta ja olla vahingoksi kokoelman muuten opilliselle hengelle.

On mahdollista, että tarinoiden vaihteleva suosio ja osittaiset käsikirjoitukset edistivät 1100-luvulta alkaen *Disciplina Clericaliksen* kehyskertomuksen vähittäistä hajoamista. Koska suosituimpia osioita paitsi kopioitiin, myös luettiin eniten, niitä sisällytettiin todennäköisimmin sellaisinaan myös osittaisiin käsikirjoituksiin, joihin kehyskertomuksestakin taltioitui vain osa. Tämä selittäisi hyvin sen, miksi nimenomaan tarinoiden IX–XVII muodostama kokonaisuus on säilynyt muuta kirjaa eheämpänä ja johdonmukaisempana. Toisaalta kehyskertomuksen sirpaloitumista saattoivat edistää myös nuo varhaiset kirjurit, jotka laativat kokoelman ensimmäiset osittaiset ja täydelliset kopiot. Mikäli he ymmärsivät kehyskertomuksen periaatteen väärin tai yrittivät virheellisesti korjata tai editoida sitä, kerronnallinen rakenne alkoi nopeasti menettää alkuperäis-  
tä muotoaan.

*Disciplina Clericaliksen* kerronnallista epäselvyyttä edistivät monet eri tekijät: pitkät kehysdialogista etäännyvät gnoomiset osuudet, lukuisat eri kertojajäät ja teoksen runsas kirjallinen vaihtelu. Kaikki nämä piirteet saattoivat tuntua keskiaikaisista lukijoista melko sekavilta ja hämärtää heidän käsitystään kaiken taustalla jatkuvasta kehyskertomuksesta. Tilanne olisi helpottunut huomattavasti, jos Petrus Alfonsi olisi antanut kertojilleen nimet tai luonut kehyskertomukseen vaihtoehtoisesti juonellisen, ajallisen tai tilallisen yhteyden. Nimettömät isät ja pojat saattoivat sen sijaan sekoittua helposti muihin gnoomisissa osioissa esiintyviin dialogeihin.

Nykytutkijoiden käyttöön vakiintuneessa Alfons Hilkan ja Werner Söderhjelmin editiossa kehyskertomus näyttäytyy hajanaisena ja epäyhtenäisenä ja voi siinä muodossaan olla Petrus Alfonsin alkuperäisen tarkoituksen mukainenkin. Jos kertojahahmojen (isä, opettaja, poika/oppilas) ei alun alkaenkaan ollut määrä säilyä alusta loppuun samoina, kehyskertomuksen rikkominen osiin voidaan tulkita myös Petrus Alfonsin tavaksi lisätä teoksensa kirjallista vaihtelua. Tällainen käsittelytapa olisi niin arabialaisen kuin länsimaisenkin kirjallisuuden kannalta täysin ainutlaatuinen. Petrus Alfonsin kehyskertomuksen tekniikoihin perehtymättömälle yleisölle kokonaisuus saattoi kuitenkin olla liian vaikea. Ehkä juuri siksi jotkut myöhemmät kompiloijat pyrkivät yksinkertaistamaan omissa versioissaan *Disciplina Clericaliksen* useista, toisistaan erillisistä keskusteluista rakentuvaa kehystä.

Tutkielmani seuraavassa alaluvussa (7.1) luon tarkemman katsauksen *Disciplina Clericaliksen* käsikirjoituksiin ja niiden erilaisiin käyttötarkoituksiin, jonka jälkeen tarkastelen *Disciplina Clericaliksen* vaikutuksia kahden länsimaisen kirjailijan, Juan Manuelin (k. 1347) ja Giovanni Boccaccion (k. 1375) teoksissa *El Conde Lucanor* (7.2) ja *Decamerone* (7.3).

### 7.1 Menestyskirja keskiajan Euroopassa

Petrus Alfonsin aikalaisille *Disciplina Clericalis* oli ennen kaikkea moraalinen ja filosofinen teksti, jonka tarkoitus oli esitellä kristityille muslimien pakanallisena pidettyä viisautta. Tämä suhtautumistapa auttaa ymmärtämään, miksi kirja nousee niin usein esille antiikin kirjailijoiden (Seneca, Cato, Cicero, Ovidius, Aisopos ja Aristoteles) mietelmiä sisältävien teosten (*florilegia*) yhteydessä. Filosofisten kirjojen lisäksi teosta hyödynnettiin myös itämaisia aiheita käsittelevässä kirjallisuudessa: ristiretkiä kuvaavissa historiakirjoituksissa, islamin vastaisissa traktaateissa ja idän ihmeistä kertovissa teoksissa. Eräs tuntemattomaksi jäänyt latinalainen runoilija pyrki jopa korostamaan *Disciplina Clericaliksen* arabialaista alkuperää omassa runomuotoisessa versiossaan *Incipit Alphunsus de arabicis euentibus*. Käsikirjoitus sisältää viisitoista tarinaa ja kuvauksen kamelien käyttäytymisestä, mutta ei juuri lainkaan maksiimeja. (Tolan 1993: 133–134.)

*Disciplina Clericaliksen* arabialainen eksotiikka vastasi omalta osaltaan niiden lukijoiden tarpeisiin, jotka tunsivat kiinnostusta kaukaisia maita ja vieraita kansoja kohtaan. Erityisen suurta kiinnostusta eksoottinen kirjallisuus (*merveilleux*) nautti Ranskassa, jossa *Disciplina Clericaliksesta* tehtiin 1200- ja 1300-luvuilla yhteensä neljä runo- ja proosakäännöstä. Toinen kahdesta säilyneestä proosakäännöksestä, *Discipline de clergie*, on joitakin poisjääneitä maksiimeja ja lyhennettyä prologia lukuun ottamatta uskollinen Petrus Alfonsin alkuperäiselle tekstille. Ainoastaan joitakin kokoelmassa käytettyjä ilmauksia ja sanamuotoja on muutettu ranskalaiseen hovikieleen sopivammiksi. (Tolan 1993: 135, 137.)

Runomuotoiset käännökset *Les fables de Pierre Aufors* ja *Le chastolement d'un père à son fils* eroavat alkuperäisversiosta kirjallisen esitystavan lisäksi muillakin tavoilla. *Les fables de Pierre Aufors* -mukaelmassa tarinoita on dramatisoitu ja pidennetty ja niihin on lisätty enemmän kuvailua ja dialogia. Samalla kokoelmasta on pyritty tekemään ranskalaiseen makuun sopivampi. Monet kertojajäät on mukautettu isän ja pojan väliin keskusteluun, tarinoista on poistettu vieraita elementtejä ja niihin on lisätty aika-

laiskikirjallisuuden piirteitä. Esimerkiksi *Roman de Renart* -perinteen vaikutus näkyy alun perin nimettöminä esiintyneiden eläinhahmojen nimissä. *Les fables* -käännöksessä kettu saa nimen Renart ja sudesta käytetään nimeä Ysengrinus. (Leone 2010: xlvii–xlvi.)

*Le chastoiment d'un père à son fils* on alkuperäiseen tarinavalikoimaan nähden täydellisempi kuin *Les fables de Pierre Aufors*. Se sisältää jopa *Disciplina Clericaliksen* viimeisen exemplumin XXXIV ”De heremita suamcorrigente animam”, kun taas *Les Fables* päättyy kääntäjän epilogiin jo kolmannenkymmenennen tarinan jälkeen. Muilta osin *Le chastoiment* on jonkin verran konservatiivisempi ja kulttuuriseen kontekstiinsa tiukemmin sidottu kuin *Les fables*. Kaikki arabimaailmaan liittyvät viittaukset on poistettu ja korvattu ranskalaisen lukijankunnan tuntemilla nimillä. (Leone: 2010: xlvii–xlvi.)

Ranskankieliset käännösmukaelmat kuvaavat hyvin sitä muutosta, jonka kouriin *Disciplina Clericalis* keskiajan Euroopassa joutui. Latina kääntyi kansankielille, tarinoiden tapahtumat saivat uudet länsimaiset näyttämöt, kerronta kehittyi ja teoksen sanoma ja kohderyhmä muuttuivat kokonaan toisiksi. Jos *Disciplina Clericaliksen* tarinat oli alun perin suunnattu lähinnä kirkonmiehille ja oppineille, käännösmukaelmien kohderyhmäksi tulivat ennen kaikkea tavalliset kansanihmiset. Vähitellen yksittäisiä tarinoita alkoi virrata myös Euroopan omaan kirjallisuuteen. Ranskassa ja Englannissa monet *Disciplina Clericaliksen* tarinat mukautuivat osaksi hovikirjallisuutta ja *fabliaux*-tarinoiden kaanonia. (Leone 2010: xlix–li.)

Yksittäisiä tarinoita sisältäviä käsikirjoituksia alettiin laatia viimeistään 1200-luvun alusta alkaen. *Donnei des Amants* sisältää kaksi *Disciplina Clericaliksesta* lähtöisin olevaa tarinaa ja runokertomus *Lai de l'oiselet* on mukaelma tarinasta XXII ”De rustico et avicula”. Yksittäisiä tarinoita käännettiin myös muille kansankielille. Eräs keskienglanniksi laadittu käsikirjoitus sisältää kaksi tarinaa, joista ensimmäinen, *Dame Sirith*, on tarinan XIII ”De canicula lagrimante” mukaelma ja toinen, *The Fox and the Wolf*, sovitus tarinasta XXIII ”De bobus lupu promissis rustico vulpisque iudicio”. Englannin ja länsimaisen kirjallisuuden vaikutukset näkyvät kummassakin tarinassa. Fabliau *Dame Sirith* sijoittuu Lincolnshireen ja henkilöhahmot saavat englanninkieliset nimet, ja tarinassa *The Fox and the Wolf* ketusta käytetään jälleen *Roman de Renart* -perinteestä tutuksi tullutta nimeä Renart. (Tolan 1993: 137–138; Leone 2010: li.)

*Disciplina Clericaliksesta* tehtiin osittaisia käännöksiä niin romaanisille kuin germaanisillekin kansankielille. Suppea, vain neljä tarinaa ja joitakin välilukuja sisältävä italiansankielinen käännös ilmestyi 1200-luvun lopulla ja keskienglanniksi laadittu käännös

1400-luvulla. Englanninkielinen käännös sisältää kaiken kaikkiaan 26 *Disciplina Clericaliksesta* lähtöisin olevaa tarinaa ja lisäksi kolme ylimääräistä, kokoelmaan alun perin kuulumatonta kertomusta. Keskiajalta on säilynyt myös kolme islanninkielistä käännösfragmenttia, jotka luultavasti syntyivät alkuaan itsenäisinä toteutuksina. Näiden varhaisen käännösten jäljet näkyvät ennen kaikkea skandinaavisessa historiaperinteessä kuten teoksissa *Hemings þattr Áslákssonar*, *Ólafs saga Tryggvasonar* ja *Gesta Danorum*. (Leone 2010: lii, liv.)

1200-luvulla *Disciplina Clericalis* sai aivan uuden käyttötarkoituksen, kun saarnaajat alkoivat sisällyttää julistuksiinsa otteita klassisesta kirjallisuudesta, maallisesta historiasta ja moraalisista ja didaktisista teksteistä. Jacques de Vitry (1160–1240) oli tiettävästi ensimmäinen, joka käytti saarnoissaan *Disciplina Clericaliksen* opettavaisia tarinoita. Hänen uusi saarnaustapansa herätti nopeasti suurta kiinnostusta ja pian muutkin kerjäläismunkkikuntien dominikaani- ja fransiskaanisarnaajat omaksuivat exemplumit puheisiinsa. Jacques de Vitry kirjoitti yhteensä neljä mallisaarnojen käsikirjaa, joita hänen aikalaisensa alkoivat sittemmin hyödyntää omissa julistuksissaan. Kokoelmat *Sermones dominicales* (Sunnuntaisaarnat) ja *Sermones de sanctis* (Pyhimyspäivien saarnat) sisältävät yhteensä yli neljäsataa exemplumia. *Disciplina Clericaliksesta* Jacques de Vitry poimi tarinat IV, VI, XIII, XXII ja XXVI. (Tolan 1993: 140–142, 146, 254–255.)

Jacques de Vitry puolustaa exemplum-tarinoiden ja maksimien käyttöä saarnoissa käsikirjansa *Sermones ad status* (Saarnoja eri ihmisryhmille) johdannossa. Hänen mielestään tietämättömiä ihmisiä kannatti valistaa ennen kaikkea konkreettisten ja heidän omaan kokemusmaailmaansa liittyvien esimerkki-tarinoiden avulla, koska ne soveltui-  
vat heidän ymmärrykseensä asiantuntijoiden syvällisiä mieltelmiä paremmin. Toisaalta sadunomaiset ja huvittavat exemplumit toimivat myös tehokkaina huomion herättäjinä. Siksi niitä tuli kertoa kuulijoille aina silloin, kun he vaikuttivat pitkästyneiltä tai olivat vähällä vaipua uneen. Huvittavan tarinan avulla saarnaaja pystyi myös varmistamaan kuulijakuntansa tarkkaavaisuuden seuraavan, vakavamman ilmoituksensa ajaksi. Tähän tarkoitukseen *Disciplina Clericaliksen* aforismit ja niitä kuvaavat tarinat soveltuivat mitä parhaimmalla tavalla. (Tolan 1993: 141–142.)

Jacques de Vitryn lisäksi Petrus Alfonsin kirjoittamia tarinoita käyttivät muutkin saarnamiehet kuten Vincent de Beauvais (k. n.1264), Étienne de Bourbon (k. 1256) ja Humbert de Romans (k. n.1277). He omaksuivat Petrus Alfonsin tarinoita monesti sellaisinaan, mutta toisinaan he kirjoittivat niistä uusia, lyhennettyjä tai pidennettyjä versioita. Välillä alkuperäisen tarinan opetuskin muuttui kokonaan toiseksi ja toisinaan niihin

lisättiin pitkiä moralisoivia osuuksia. Jacques de Vitry sisällytti exemplumit kirjoittamiinsa saarnoihin, mutta hänen seuraajansa ryhtyivät keräämään kokoelmiinsa pelkkiä tarinoita. Jacques de Vitryn käsikirjojen ohella kuuluisimpia ja myöhempien kokoajien eniten käyttämiä lähteitä olivat Étienne's *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* ("Erilaisia materiaaleja saarnaajille") ja Humbertin *De dono timoris* (Pelon lahja). (Leone 2010: lix; Tolan 1993: 142, 146, 255.)

Exemplum-kokoelmien suosio kasvoi suurimmilleen 1250 ja 1350 välisenä aikana. Karkean arvion mukaan *Disciplina Clericaliksen* tarinoita sisällytettiin 1200-luvulla ainakin kuuteen kokoelmaan, 1300-luvulla kahdeksaan ja 1400-luvulla kuuteen eri tekstiin. *Disciplina Clericaliksen* tarinoita käytettiin myös moraalisissa ja opillisissa kirjoituksissa, lakiteksteissä, ruhtinaspeileissä ja jopa Englannin prinssi Edwardin hautakirjoituksessa. Myöhemmät kompiloijat, kuten *Gesta Romanorum*<sup>35</sup> tuntemattomaksi jäänyt tekijä, kohtelivat Petrus Alfonsin tarinoita samaan tapaan kuin edeltäjänsäkin eli editoivat ja kirjoittivat niitä uudelleen oman mielensä mukaan. Toiset taas pysyivät uskollisempina Petrus Alfonsin alkuperäisille kirjoituksille ja kopioivat ne sanataarkasti omiin kokoelmiinsa. Nämä myöhemmät kirjoittajat mainitsevat usein poimineensa tarinansa *Disciplina Clericaliksesta*, mutta he saattoivat käyttää lähteinään myös tuntemiaan exemplum-kokoelmia. (Tolan 1993: 146–147; Leone 2010: lxi.)

*Disciplina Clericalis* palveli keskiaikaisia lukijoitaan myös sananlaskujen ja aforismien lähteenä. Albertano da Brescia, jonka kirjoitelmat olivat keskiajalla varsin suosittuja, sisällytti teksteihinsä niin Petrus Alfonsilta kuin antiikin kirjoittajiltakin lainattuja mietelmiä. Yhtenä esimerkkinä mainittakoon *Liber consolationis et consolii* (Lohdutuksen ja neuvojen kirja vuodelta 1246), jossa hän siteeraa Petrus Alfonsin lisäksi muun muassa Senecaa ja Cassiodorusta. Myös Geoffrey Chaucer (k. 1400) löysi *Disciplina Clericaliksen* viisaat mietelmät ja poimi niitä omaan teokseensa, *Canterbury tales*. Kirjoitelmassa *Tale of Melibee*, joka on tarinan sijaan sarja filosofisia aforismeja, Chaucer lainaa Petrus Alfonsilta useita mietelauseita ja mainitsee hänet nimeltä viisi kertaa. Tekstin nimihenkilöt Melibeus ja hänen vaimonsa Prudence siteeraavat monia antiikin viisaita, mutta Petrus Alfonsin lisäksi vain yhtä keskiajalla elänyttä kirjoittajaa, paavi Lothariusta. (Tolan 1993: 138; Leone 2010: lv.)

---

<sup>35</sup> Englannissa kirjoitettu *Gesta Romanorum* sisältää yhteensä 14 *Disciplina Clericaliksesta* peräisin olevaa tarinaa. Ne päätyivät kokoelmaan todennäköisesti myöhempien exemplum-kokoelmien kautta. (Schwarzbaum 1961: 14 n.40; Tolan 1993: 256 n.76.)

Petrus Alfonsista tuli keskiajalla kirjallinen auktoriteetti, jonka nimi tunnettiin ja jonka mietelmiä ja tarinoita voitiin käyttää monissa eri yhteyksissä. Tästä kehityksestä kertoo ehkä parhaiten fabliau *Du chevalier qui recovra l'amor de sa dame*, jonka lopussa anonyymi tekijä nimeää tarinan alkuperäiseksi kirjoittajaksi Petrus Alfonsin. Attribuointi on väärä, mutta se osoittaa Petrus Alfonsin saavuttaneen aseman tunnustettuna ja arvossapidettynä kirjailijana. Keskiajalla monilla kirjoittajilla oli tapana pistää tekstejään itseään maineikkaampien tekijöiden nimiin. Toinen esimerkki Petrus Alfonsin vaikutuksesta löytyy 1300-luvun kouluissa käytetystä moraalin käsikirjasta, joka sai *Disciplina Clericaliksen* innoittamana nimen *De disciplina scholarium*. (Tolan 1993: 138.)

*Disciplina Clericaliksen* tarinat kulkeutuivat saarnaajien ja erilaisten käsikirjoitusten välittämänä ennennäkemättömän laajalle alueelle ja päätyivät siten yhä uusien kirjailijoiden saataville. Toiset näistä kirjailijoista mieltäytyivät ennen kaikkea kokoelman viihteelliseen puoleen ja nokkeliin tarinoihin, joita he alkoivat sittemmin käyttää omien kirjoitustensa lähteinä. Suurimman ilmaisuvapauden Petrus Alfonsin lyhyet ja suoraviivaiset tarinat löysivät nimenomaan näiden 1300- ja 1400-luvun varhaisten novellistien, kuten Boccaccion ja Sercambin käsissä. *Disciplina Clericaliksen* alkuperäiset tarinat toimivat uusien novellimuotoisten pienoiskertomusten ytiminä, joiden ympärille kirjailijat ryhtyivät sepittämään entistä laajempia ja seikkaperäisempiä versioita. Juonet kehittyivät, henkilöhahmojen luonnehdinta monipuolistui ja ympäristöjen kuvaus muuttui aiempaa yksityiskohtaisemmaksi. Samalla tarinat usein etäänntyivät huomattavan kauas alun perin opillisista päämääristään. (Leone 2010: lxi–lxiii; Tolan 1993: 155.)

*Disciplina Clericaliksen* tarinat eivät kehittyneet saarnaajien exemplumeiksi ja novelleiksi peräkkäisessä järjestyksessä vaan säilyivät eri muodoissa rinnakkain 1300-luvulta aina 1500-luvulle saakka. Kaikkein pisimmän elinkaaren *Disciplina Clericaliksen* tarinat saavuttivat kuitenkin Aisopoksen satuperinteeseen liittyvänä erillisenä haaranä. Ensimmäinen Petrus Alfonsin ja Aisopoksen satuja sisältävä kokoelma syntyi jo 1200-luvulla ja myöhemmin, 1400-luvun puolivälissä, Heinrich Steinhöwel kokosi ja julkaisi sekä latinan että saksankielisen Aisopoksen satujen kokoelman, jota hän täydensi Avianuksen, Poggio Bracciolinin ja Petrus Alfonsin kirjoittamilla tarinoilla. Tässä kontekstissa Petrus Alfonsin tarinat säilyttivät alkuperäiset moraaliset ohjaukseen ja viihteellisyyteen tähtäävät päämääränsä ja sellaisina niitä tultiin lukemaan aina 1800-luvulle saakka. (Tolan 1993: 138, 157.)

## 7.2 Juan Manuelin *El Conde Lucanor*

*Disciplina Clericalis*en suosio 1100-luvulla saattoi osaltaan vaikuttaa siihen, että arabialaisille tarinoille ja niiden käännöksille riitti kysyntää tulevinakin vuosisatoina. Euroopan vilkkain tieteellinen käännösliike keskittyi Toledoan, jossa alettiin 1200-luvun puolivälistä alkaen kääntää myös arabialaisia proosateoksia. Arabialaisen moraali filosofian parissa työskentelivät etupäässä juutalaiset, jotka laativat arabien tarina- ja sananlaskukokoelmista heprean- ja latinankielisten versioiden lisäksi myös kansankielisiä käännöksiä. Useimmiten käännökset tehtiin suoraan arabiasta, mutta toisinaan alkutekstinä saatettiin käyttää myös esimerkiksi teoksen aiemmin valmistunutta latinankielistä käännöstä. (Gibb 1931: 192–195; Rosenthal 1974: 343.)

Arabialaisen proosakirjallisuuden edelläkävijä, *Kalīla wa Dimna*, käännettiin kastellaaniksi vuonna 1251 silloisen kruununprinssi Alfonso X ”Viisaan” (1252–1284) tilauksesta. Myöhemmin siitä tehtiin myös latinankielinen käännös, joka sai alkuperäisestä kokoelmasta poikkeavan nimen *Directorium humanae vitae*. Alfonso X:n veli Don Fabrique määräsi puolestaan käännettäväksi Sindbādin kirjan jonka espanjankielinen versio (*Sendebār* tai *Libro de los Engannos y los assayamientos de las mujeres*) valmistui vuonna 1253. Teos käännettiin myös hepreaksi (*Sindabār*) ja siitä tehtiin lukuisia latinankielisiä käännösmukaelmia, joista kuuluisimmasta, *Septem sapientum Romae*, tuli varsin suosittu kertomusten ja exemplum-tarinoiden lähde. Toledossa käännettiin myös kaksi sananlaskujen kokoelmaa. Hunayn ibn Ishāqin keräämä antologia käännettiin sekä hepreaksi että espanjaksi (*El Libro de los buenos proverbios*) ja al-Mubashshirin kokoelma espanjaksi, (*Los bogados d’oro*) ja sittemmin myös latinaksi, provensaaliksi, ranskaksi ja englanniksi. (Rosenthal 1974: 343; Guillaume 1997: 640; Wacks 2007: 131.)

Kuningas Alfonso X:n veljenpoika Don Juan Manuel hyödynsi kirjallisessa työssään setiensä tilaamia käännöksiä ja omaksui niistä piirteitä teokseensa *El Conde Lucanor*<sup>36</sup> (1340). Teos kuvaa monella tapaa oman syntyhetkensä aikaa ja ihanteita. Kristittyjen ja muslimien taistelu Iberian niemimaan herruudesta oli tullut käännekohtaansa 1200-luvun puolivälin tienoilla, kun kristityt olivat saavuttaneet ylivoiman ja saaneet haltuunsa valta-osan alueen maista ja kaupungeista. Kristityt eivät kuitenkaan tulkinneet valtauksiaan puhtaasti valtauksiksi vaan Jumalan oikeuttamaksi sodaksi, jonka avulla he

---

<sup>36</sup> *El Conde Lucanorista* on säilynyt yhteensä viisi keskiaikaista käsikirjoitusta, joista vain yksi sisältää koko tekstin. Lista käsikirjoituksista löytyy Daniel Devoton teoksesta *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular de El Conde Lucanor* sivulta 291.



hankkivat takaisin maat, joiden he uskoivat alun perin kuuluneen itselleen. Keskiajan kristillisestä Espanjasta ei kuitenkaan koskaan tullut *Reconquistan* tavoitteiden mukaista kulttuurisesti puhdasta ja yhdenmukaista aluetta, sillä monet muslimit jäivät entisille asuinsijoilleen hallitsijan vaihtumisen jälkeen. Islamiin kristityt suhtautuivat yksiselitteisen kielteisesti, mutta se ei estänyt heitä vaalimasta arabialaisen kulttuurin muita puolia kuten tiedettä, arkkitehtuuria ja kirjallisuutta. (Wacks 2007: 129.)

Kristillisen Espanjan poliittiset ja uskonnolliset ristiriidat ja Reconquistan ideologia tunkeutuivat myös Don Juan Manuelin elämään ja kirjoituksiin. Hän oli oman aikansa mahtavin aatelismies, joka hallitsi laajoja alueita Murciassa ja ponnisteli koko elämänsä hävittääkseen islamin Iberian niemimaalta. Tästä huolimatta hän hankki maineensa kirjailijana nimenomaan al-Andaluksen arabialaista kirjallisuutta imitoimalla. *El Conde Lucanor* -kokoelman ensimmäinen tunnetuin osa, sisältää viitisenkymmentä tarinaa tai exemplumia; toinen, kolmas ja neljäs osa koostuvat pääasiassa aforismeista ja viidennessä osassa käsitellään hengellisiä asioita. Arabialaisen kirjallisuuden vaikutus näkyy sekä teoksen sisällössä että rakenteessa. (Wacks 2007: 131–132; Devoto 1971: 293.)

Juan Manuel sisällytti teokseensa useita itämaista alkuperää olevia tarinoita, anekdootteja ja sananlaskuja ja sisällytti tekstiin jopa foneettisesti espanjaksi kirjoitettuja arabiankielisiä fraaseja. Lisäksi kirjassa mainitaan nimeltä monia historiallisesti merkittäviä muslimeja, kuten Córdobaan al-Ḥakīm II (Alhaquima, exemplo 41) ja Sevillan al-Mu‘tamid eli Muḥammad ibn ‘Abbād (Abenabad, exemplo 30). Rakenteen kannalta olennaisessa osassa on kehyskertomus, jossa kreivi Lucanorin palvelija ja neuvonantaja Patronio ratkoo isäntänsä elämään ja vallankäyttöön liittyviä pulmia opettavaisten tarinoiden avulla. Juan Manuel omaksui kehyskertomus-tekniikan melko varmasti *Calila y Dignasta*, jossa niin ikään korkea-arvoinen henkilö turvautuu kuuliaisen alamaisansa neuvoihin arkielämää ja hallitsemista koskevissa kysymyksissään. (Gibb 1931: 195; Wacks 2007: 131–132, 150.)

*El Conde Lucanor* sisältää ainoastaan pääkehysten eikä Patronion kertomuksiin ole sisällytetty päällekkäisiä tarinatasoja kuten *Kalīla wa Dimnassa*. Jokainen kokoelman tarina alkaa ja päättyy kreivi Lucanorin ja Patronion keskusteluun, jonka välissä Patronio kertoo yhden tai useamman, toisistaan riippumattoman tarinan. Lisäksi jokaisen luvun lopusta löytyy lähes identtisenä toistuva huomautus Juan Manuelin päätöksestä sisällyttää erinomaiseksi havaittu tarina kirjaansa ja pari runonsäettä, jotka kiteyttävät tarinan keskeisimmän sanoman tai opetuksen. Kertojahahmojen puolella ilmenee pientä kehitystä. Viisas Patronio on vielä melko yksipuolinen hahmo, mutta kreivi Lucanorista

ja hänen elämästään paljastuu kirjan mittaan monia eri asioita. Hän on ikääntyvä, mutta yhä vaikutusvaltainen kreivi, joka hallitsee laajoja alueita. Lisäksi kerrotaan, että hän on ollut mukana monissa taisteluissa ja käynyt sotaa niin kristittyjä kuin muslimejakin vastaan. Sodankäynnin osalta Patronio neuvoo isäntäänsä Reconquistan kristillisen ideologian mukaisesti.

*Según el estado que vos tenéis, no le podéis servir tanto como en tener guerra con los moros por ensalzar la santa y verdadera fe católica, aconsejoos yo que en seguida que podáis estar seguro de las otras pares, que tengáis guerra con los moros. (CL: 175–176.)*

*Teidän asemassanne ette voisi palvella Jumalaa paremmin kuin sotimalla maureja vastaan pyhän ja oikean katolisen uskon ylistämiseksi. Neuvon teitä käymään sotaan maureja vastaan heti kun muut rajanne ovat turvatut.*

Sillä välin, kun Juan Manuelin kaltaiset aatelismiehet suorittivat sotaretkiä Espanjan muslimialueille, dominikaani- ja fransiskaanisarnaajat ottivat tehtäväkseen kristittyjen alamaiseksi jääneiden muslimien (*mudejar*) ja juutalaisten käännättämisen. Saarnaajien asema vahvistui erityisesti 1200- ja 1300-luvuilla, jolloin he alkoivat toimia välittäjinä Espanjan aateliston, kirkon ja valtion välillä. Don Juan Manuel solmi lujat yhteydet dominikaaniseen veljeskuntaan ja luovutti jopa alkuperäiset käsikirjoituksensa dominikaanisen Peñafiel-luostarin säilytettäväksi. Tiiviin kanssakäymisen ansiosta Juan Manuelille tarjoutui erinomainen tilaisuus tutustua dominikaanien saarnakäytäntöihin, joihin exemplum-tarinat olennaisesti kuuluivat. (Wacks 2007: 141–142.)

*Disciplina Clericaliksen* tarinat I ”De dimidio amico” ja II ”De integro amico” kulkeutuivat Juan Manuelin kirjoituksiin todennäköisesti juuri dominikaanisarnaajien ansiosta. Molemmat tarinat löytyvät *El Conde Lucanorin* esimerkistä numero 48, joka kokoaa yhteen kaiken kaikkiaan kolme ystävydestä kertovaa tarinaa. Ensimmäiset kaksi ovat peräisin *Disciplina Clericaliksesta* ja viimeinen tarina, ”Kolme ystävää” tulee Barlaam ja Josafat -tarinapiiristä. (Leone 2010: lviii, 142.)

Juan Manuelin puolinaisesta ystävästä kertova tarina vastaa pääpiirteissään Petrus Alfonsin alkuperäistä versiota, jossa poika ottaa isänsä kehotuksesta selvää, kuka hänen monista ystävistään on tosiystävä. Poika noudattaa isältään saamiaan neuvoja ja lähtee tapaamaan ystäviään paloitetu vasikka säkissään. Hän kiertää ovelta ovelle ja kertoo tappaneensa miehen, mutta yksi toisensa jälkeen hänen ystävänsä käännättävät hänet pois ja kieltäytyvät auttamasta ruumiin hautaamisessa. Kun poika palaa kotiinsa, hänen isänsä kehottaa häntä käymään vielä oman puolinaisen ystävänsä luona. Isän ystävä

auttaa poikaa kyselemättä, lähettää vaimonsa ulos ja kääkee palvelijoidensa kaivaa hau-  
dan. Lopuksi poika paljastaa isänsä ystävälle koko totuuden ja kiittää miestä hänen ys-  
tävällisyydestään. (DC: 3–4.)

Juan Manuelin versiossa poika kantaa säkissä paloitetua sikaa eikä missään vaihees-  
sa paljasta isänsä puolinaiselle ystävälle jutun todellista juonta. Hautauskohtauksen jäl-  
keen tarina jatkuu vielä parilla lyhyellä, *Disciplina Clericaliksen* ensimmäisestä tarinas-  
ta puuttuvalla episodilla, joista ensimmäisessä poika testaa puolinaisen ystävän uskolli-  
suutta vielä toistamiseen. Isänsä kehotuksesta hän ryhtyy riitelemään miehen kanssa ja  
lyö tätä lopuksi kasvoihin. Puolinen ystävä ei kuitenkaan menetä malttiaan vaan  
vannoo säilyttävänsä pojan salaisuuden tämän huonosta käytöksestä huolimatta. Toises-  
sa lyhyessä episodissa kerrotaan, että samoihin aikoihin kaupungissa on oikeasti mur-  
hattu mies, jolloin poika vangitaan ja tuomitaan kuolemaan aiemman epäilyttävän käy-  
töksensä perusteella. Lopussa syytteet raukeavat, kun puolinen ystävä ilmoittaa to-  
delliseksi murhaajaksi oman viattoman poikansa. (CL: 232–236.)

Juan Manuel toistaa *Disciplina Clericaliksen* tarinan I miltei sellaisenaan, mutta täy-  
dentää sitä tarinasta II lainatuilla piirteillä. Kertomuksessa ”De integro amico” bagdadi-  
lainen kauppias majoittuu Egyptissä toisen kauppiaan luo ja rakastuu epätoivoisesti  
isäntänsä morsiameen. Kun lemmensairas bagdadilainen joutuu lopulta tunnustamaan  
rakkautensa kohteen, egyptiläinen päättää jalomielisesti luovuttaa tytön ystävänsä vai-  
moksi. Myöhemmin egyptiläinen menettää kaiken omaisuutensa ja lähtee vastavierailul-  
le bagdadilaisen ystävänsä luo. Bagdadissa hän joutuu kuitenkin epäilyksi murhasta,  
jonka hän kurjuutensa takia tunnustaa tehneensä. Kun egyptiläinen tuodaan seuraavana  
päivänä hirsipuuhun, hänen bagdadilainen ystävänsä tunnistaa hänet ja ilmoittautuu kii-  
reesti murhan todelliseksi tekijäksi. Silloin oikea murhaaja havahtuu epäoikeudenmu-  
kaisuuteen ja tunnustaa hänkin murhan kunnes lopulta kaikki kolme vapautetaan syyt-  
teistä. (DC: 5–6.)

On mahdollista, että *Disciplina Clericaliksen* täydellisestä ystävästä kertova tarina  
tavoitti Juan Manuelin jo valmiiksi muuntuneessa muodossa tai sitten kirjailija muokka-  
si tarinaa itse ja teki sen loppuratkaisusta oman sovelluksensa. Silti molemmat tarinat  
tulivat Juan Manuelin kirjoituksiin todennäköisesti samoja teitä. Avainasemassa olivat  
dominikaanimunkkien saarnat ja heidän exemplum-kokoelmansa, minkä vuoksi tari-  
noilla oli yhtäläinen mahdollisuus välittyä Juan Manuelin kirjoituksiin niin suullisesti  
kuin kirjallisestikin.

### 7.3 Giovanni Boccaccion *Decamerone*

Euroopan kirjallisuuden uusi lajityyppi, novelli (it. *novela*), oli 1300-luvulla nimeään myöten valmis. Uutuuteen viittaavan nimensä tarinatyyppi sai 1200-luvulla kirjoitetusta tarinakokoelmasta *Le cento novelle antiche*, jonka esimerkki innoitti kirjailijoita esittelemään tarinansa eräänlaisina uutuuksina. Se, mikä novelleissa oli uutta, liittyi keskeisesti realistiseen ja suoraviivaiseen kerrontaan ja pyrkimykseen kuvata nykyhetkeen ja tähän maailmaan sijoittuvia tapahtumia kansan omasta näkökulmasta. Itse tarinat olivat kuitenkin keskiaikaiselle yleisölle tuttuja jo entuudestaan, sillä ne perustuivat vanhoihin tarina-aineistoihin ja juonirakennelmiin, joita oli hyödynnetty kirjallisuudessa jo pitkään. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 45.)

Länsimainen novellitaide kehittyi lopulliseen muotoonsa noin parisataa vuotta kestäneen ajanjakson aikana. Ensimmäisten novellien kerronta oli vielä melko yksioikoista, koristelematonta ja toisinaan jopa karkeaa, mutta ajan ja kulttuurimiljöön muuttuessa niiden ilmaisu kehittyi. Giovanni Boccaccion panos oli novellin kehityksen kannalta keskeinen. Hän vakiinnutti suorasanaisen kerronnan italiankieliseen kirjallisuuteen, viimeisteli novellin ja esitteli lukijoilleen kokonaan uuden, elävään elämään perustuvan kerrontatavan. Aiemmalle kirjallisuudelle tyypillisen allegorisuuden sijaan Boccaccio keskittyi novelleissaan todellisuuden omaan näkökulmaan ja pyrki kuvaamaan ihmisen havainto- ja kokemusmaailmaa mahdollisimman realistisella ja uskottavalla tavalla. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 45, 59.)

Giovanni Boccaccio opiskeli kaupankäyntiä ja lakia Napolin kuningaskunnassa, joka oli aiemmin kuulunut arabien hallitsemaan Sisiliaan. Arabien lyhyen valtakauden aikana Napoliin oli tulvinut lukuisia arabialaisen kulttuurin vaikutteita, joiden muassa alueelle oli välittynyt runsaasti itämaista tarinaperinnettä. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 45, 59.) Aiemmin arabialaisen kirjallisuuden vaikutukset olivat kulkeutuneet alueelle lähinnä kaupankäynnin ansiosta. Napolin, Venetsian ja Amalfin kauppiaat olivat purjehtineet Välimerelle 800-luvulla ja dominoineet markkinoita 900-luvulta alkaen. He suuntasivat kauppamatkoillaan Tunisiaan, Egyptiin ja Syyriaan ja toivat Eurooppaan arabialaisia kauppatavaroita ja hedelmiä. Etelän satamissa käydessään italialaiset kauppiaat kuulivat epäilemättä myös arabialaisia kaskuja ja tarinoita, joita he kotiin palattuaan kertoivat eteenpäin.

Giovanni Boccaccio kiinnostui nuoruudessaan arabialaisesta kansanperinteestä ja hyödynsi keräämäänsä aineistoa proosamuotoisessa tarinakokoelmassaan *Decamerone*<sup>37</sup> (Kymmenen päivän tarinat, 1349–1353). Teoksen kehyskertomuksessa seitsemän nuorta naista ja kolme miestä lähtevät ruttoa pakoon Firenzen lähiseudulla sijaitsevalle maatilalle, jossa he alkavat aikansa kuluksi kertoa toisilleen tarinoita. Jokaisena päivänä nuoret valitsevat keskuudestaan kuninkaan tai kuningattaren, jonka tehtäväksi tulee valita päivälle jokin yhteinen teema, kuten ihmisen onni tai epäonni rakkaudessa tai hänen osoittamansa nokkeluus tai jalomielisyys. Kukin nuori kertoo vuorollaan valitusta aiheesta kertovan tarinan paitsi Dioneo, joka vapautuu omasta pyynnöstään yhteisestä sopimuksesta ja kertoo tarinansa itse valitsemistaan aiheista.

*Decameronen* kehyskertomuksessa, joka on alun ruttokuvausta lukuun ottamatta kirjoitettu tarinoista poikkeavalla tyyllillä, on vielä jäänteitä runoromaanien ja runokertomusten jähmeästä ja melko persoonattomasta kerronnasta. Vanhahtavasta, korkeakirjallisuudesta tyylistä muistuttavat myös kehyskertomuksen laulurunot, joita kertojahahmot aina silloin tällöin esittävät. Tämä kerrontaratkaisu auttoi Boccaccioa paitsi nivomaan aiemman, korkeakirjallisen konvention osaksi kertojahahmojensa maailmaa myös osoittamaan heidän kertomiensa tarinoiden vaarattomuuden. *Decameronessa*, aivan kuten maailmassa yleensä, siveät ja hyveelliset ihmiset voivat huoletta kertoa rohkeita ja jopa raadollisia tarinoita yhteiskunnallista arvostustaan menettämättä. Toisaalta lukijoiden oli myös helpompi omaksua tarinoiden uusi, suorasanaisten tyyli, kun se esitettiin heille kehyskertomuksen tuttuun kerrontatapaan sidottuna. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 64.)

Giovanni Boccaccio, kuten Geoffrey Chaucer myöhemmin, käytti todennäköisesti yhtenä kirjallisena mallinaan Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalista* (Gittes 1983: 244). Toisaalta Boccaccio saattoi periä vaikutteita muistakin arabialaisista, kehyskertomuksen varaan rakentuvista käännösteoksista, kuten *Sindbādin kirjan* ja *Kalīla wa Dimnan* latinankielisistä versioista. Napolin kaduilla kulkiessaan kirjailijalle tarjoutui ehkä tilaisuus myös Tuhannen ja yhden yön -tarinoiden kuulemiseen, mikä mahdollisesti innoitti häntä antamaan omalle kokoelmalleen vastaavanlaisen nimen. Sisältäähän nimi *Decamerone* Tuhannen ja yhden yön tavoin hyvin tarkan määritelmän siitä, missä ajassa kokoelman tarinat kerrotaan. Idea juonellisesta kehyskertomuksesta ja siitä, että kertoja-

---

<sup>37</sup> Nimi on väännös kreikankielen sanoista *déka*, kymmenen ja *hémera*, päivä. *Decameronen* varhaisin säilynyt kappale on vuonna 1470 painettu laitos.

hahmoja voi olla yhden tai kahden sijasta useampiakin, saattoi puolestaan syntyä *Sindbādin* kirjan kehyskertomuksen<sup>38</sup> tarjoaman mallin pohjalta.

Giovanni Boccaccio ammensi kokoelmaansa tarinoita monilta eri kansoilta ja useista eri lähteistä. Silti huomattavan suuri osa *Decameronen* tarinoista on alkuperältään arabialaisia. Erityisen runsaana arabialaisen kirjallisuuden vaikutus näkyy seitsemännen päivän kertomuksissa, joista lähestulkoon kaikki ovat idästä lähtöisin. Toisaalta yksityiskohtaiset Boccaccio- ja Chaucer-tutkimukset ovat paljastaneet, että kirjailijat saivat vain harvoin tarinansa suoraan arabeilta. Useimmiten he käyttivät välittömänä lähteenään ranskalaista tarinakirjallisuutta kuten fabliau-kokoelmia ja hyödynsivät siten edeltäjiensä jo kertaalleen lainamaa ainesta. (Hämeen-Anttila 1997: 230.)

Giovanni Boccaccio kirjoitti uudelleen yhteensä neljä Petrus Alfonsin *Disciplina Clericaliksesta* peräisin olevaa tarinaa: II ”De integro amico” (*Decameronen* 10. päivä, 8. kertomus), XI ”De gladio” (7. päivä, 6. kertomus), XIV ”De puteo” (7. päivä 4. kertomus) ja XV ”De decem cofris” (8. päivä, 10. kertomus). Silti tutkijoille on yhä epäselvää, millaista *Disciplina Clericaliksen* versiota Boccaccio käytti kyseisten tarinoiden lähteenä. On mahdollista, että kirjailijalla oli käytössään *Disciplina Clericaliksen* latinankielinen kopio, mutta toisaalta hän saattoi poimia tarinat myös teoksen ranskan- tai italiankielisestä käännöksestä tai exemplum-kokoelmasta. (Tolan 1993: 156, 259.)

Giovanni Boccaccio muokkasi *Disciplina Clericaliksen* yksinkertaisista ja helposti muistettavista tarinoista värikkäitä ja monivaiheisia kertomuksia. Alkuperäiset tarinat toimivat Boccaccion kirjoituksissa lähinnä aihioina, joita hän täydensi mutkikkaammilla juonenkäänteillä, kehittyneemmillä henkilöhahmoilla ja runsaammalla ja yksityiskohtaisemmalla dialogilla. *Decameronen* 10. päivän 8. kertomus, joka kasvattaa täydellisestä ystävästä kertovan tarinan aivan uusiin mittoihin, toimii hyvänä esimerkkinä Boccaccion uudesta, kerronnaltaan rehevämmästä tyylistä.

Boccaccio sijoittaa tarinan antiikin maailmaan ja Ateenan kaupunkiin, jossa roomalainen Titus ja kreikkalainen Gisippos ystäväystyvät jo koululaisina. Kun Titus myöhemmin rakastuu Gisippoksen morsiameen, Sofroniaan, Gisippos antaa hänelle luvan avioliiton solmimiseen. Tarinan juoni noudattaa samaa järjestystä kuin *Disciplina Cle-*

---

<sup>38</sup> Kehyskertomuksessa viaton nuori prinssi tulee syytetyksi isänsä vaimon viettely-yrityksestä ja hänet tuomitaan kuolemaan. Viisaan opettajansa Sindbādin määräyksestä hän vaikenee seitsemäksi päiväksi, joiden aikana seitsemän visiiriä pyrkii kukin vuorollaan todistamaan hänen syyttömyytensä petollisista naisista kertovan tarinan avulla. Kuninkaan viekas vaimo onnistuu kuitenkin joka kerta kumoamaan heidän väitteensä omilla päinvastaisen opetuksen sisältävillä tarinoillaan kunnes seitsemän päivän jälkeen prinssi, saadessaan jälleen luvan puhua, vapauttaa itsensä syytteistä. (Guillaume 1997: 640.)

*ricaliksen* ”De integro amico”, mutta tärkeimmät käänteet ja niiden seuraukset selitetään ja käydään läpi tarkemmin. Nuorten keskenään sopima avioliittojärjestely ei esimerkiksi toteudu aivan yhtä mutkattomasti kuin Petrus Alfonsin versiossa, sillä sulhasen vaihtuminen saa Sofronian sukulaiset aluksi raivoihinsa. Gisippoksen myöhemmät vastoinkäymiset ja köyhtyminen selittyvät puolestaan kansalaissodalla, jonka aikana hän joutuu lähtemään Ateenasta maanpakoon. (DE: 852–867.)

Giovanni Boccaccio puolustaa tarinoidensa realistista ja suorasanaista tyyliä teoksensa kolmessa omaäänisessä osiossa: johdannossa, neljännen päivän tarinoita edeltävässä kirjoituksessa ja loppusanoissa. Lisäksi hän vaatii kirjailijalle vapautta valita aiheensa ja kerrontatapansa itsenäisesti ja vihjaa, ettei kaiken kirjallisuuden tulisi noudattaa kirkon opettavaisuuteen ja yleiseen moralisointiin tähtääviä pyrkimyksiä. Boccaccio kirjoittaa myös hovin ja viihteellisyyden merkityksestä ja viittaa ihmisluonnon alhaisimpiin haaluihin, himoihin ja hyveisiin, joita kuvatessaan hän ei usko olevansa ketään kunniallista ihmistä huonompi. Boccaccio vertaakin tarinoitaan tuleen, aseisiin ja viiniin, jotka oikein käytettyinä tuovat suurta hyötyä, mutta väärin käytettyinä johtavat vain turmioon. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 62–63.)

Boccaccio puolustelee tarinoitaan myös niiden aiemman käytön perusteella.

*... e considerato che le prediche fatte da' frati per rimorder delle lor colpe gli uomini, il più oggi piene di motti e di ciance e di scede, estimai che guegli medesimi non stesser male nelle mie novelle, scritte per cacciar la malinconia delle femine.* (DE: 913.)

*... ja siihen nähden, että saarnat joita kirkonmiehet pitävät muistuttaakseen ihmisiä heidän synneistään, ovat nykyään täynnä sanailua, lörpöttelyä ja pötypuhetta, en ole itsekään pitänyt pahana käyttää niitä novelleissani, jotka olen kirjoittanut naisten surumielisyyden karkottamiseksi.*

*Decamerone*, jonka Boccaccio siis alun alkuaan kohdensi naisille, päättyi lopulta kokonaisen yhteiskuntaluokan lukemistoksi. Varakkaiden porvarien keskuudessa Boccaccion uusi, suorasanainen kerrontatapa sai jopa niin innostuneen vastaanoton, että se omaksuttiin renessanssin ja lopulta koko uuden ajan kertomataiteen esikuvaksi. (Heiskanen-Mäkelä 1989: 59, 64–65.) Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* ja arabialainen käännöskirjallisuus vaikuttivat olennaisesti uuden proosamuotoisen kerronnan syntyyn ja jättivät lähtemättömät jäljet Boccaccion ja monien hänen seuraajiensa teoksiin.

## 8. Loppupäätelmät

---

Petrus Alfonsin elämäntyö ja hänen kirjallinen tuotantonsa ovat hyvä esimerkki siitä, miten arabialaisen kulttuurin saavutukset siirtyivät kristittyjen hallitsemille alueille ennen Toledon käännösliikkeen alkamista. Hän opiskeli arabien tiedettä ja kirjallisuutta muslimijohtoisessa al-Andaluksessa ja toi sittemmin osaamisensa mukanaan Englantiin ja Ranskaan. Välittäessään arabien tähtitiedettä ja kirjallisuutta keskiajan latinankieliseen Eurooppaan Petrus Alfonsi vaikutti merkittävällä tavalla omaan aikakauteensa, jota on myöhemmässä historiankirjoituksessa alettu kutsua 1100-luvun renessanssiksi.

Latinankieliselle yleisölle kirjoitettu *Disciplina Clericalis* edustaa arabialaisen kirjallisuuden vapaata välittymistä. Kokoelma sisältää monipuolisen valikoiman arabialaisia tarinoita, sananlaskuja, mietelmiä ja runoja, joita kirjoittaessaan Petrus Alfonsi hyödynsi paitsi kirjallisia lähteitään myös kaikkea ulkoa muistamaansa. Hän ei kuitenkaan kääntänyt tarinoita alkuperäisessä muodossaan vaan mukaili niistä yleisönsä tarpeita vastaavia toisintoja, joiden kielellinen ilmaisu miellytti hänen omaa kirjallista makuaan.

Petrus Alfonsin luova kirjoitustapa ja mahdollisen lähdeaineiston paljous ovat vaikeuttaneet *Disciplina Clericaliksen* lähteiden tutkimusta. Toinen ongelma liittyy käsikirjoitusten ja niiden välittymisen historiaan, mikä on usein varsin monimutkainen. Tästä syystä Petrus Alfonsin sananlaskujen ja tarinoiden taustalta paljastuu useimmiten varsin pitkä ja monihaarainen perinne tai yhtä yksittäistä teosta laajempi tarinapiiri. Tästä huolimatta tutkijat ovat onnistuneet paljastamaan joitakin yksittäisiä lähteistöjä, joita Petrus Alfonsi todennäköisesti käytti *Disciplina Clericalista* laatiessaan. Tarinoiden varhaisempia versioita on löydetty muun muassa *Sindbādin kirjasta* ja Ibn al-Muqaffa‘n *Kalīla wa Dimnasta* ja sananlaskuja ja mietelmiä Hunayn ibn Ishāqin ja al-Mubashshirin sananlaskujen kokoelmista.

Petrus Alfonsi seurasi arabialaisia esikuviaan myös rakenteeseen ja tyyliin liittyvissä kysymyksissä. Hän kirjoitti teoksensa todennäköisesti ensin arabiaksi ja vasta sitten latinaksi ja pyrki mahdollisesti jäljittelemään arabien mutkatonta ja suorasanaista proosakieltä kokoelmansa kummassakin versiossa. Rakenteellisenä ja kerronnallisena mallinaan Petrus Alfonsi käytti todennäköisesti Ibn al-Muqaffa‘n *Kalīla wa Dimnaa*, jonka päätarinoita kehystää kuninkaan ja filosofin keskustelu. Pidempiin päätarinoihin sisältyy myös upotettuja tarinoita, joita eri henkilöhahmot kertovat toisilleen tilanteen niin vaatiessa. Petrus Alfonsi hyödynsi kehyskertomuksen tekniikoita edeltäjänsä tapaan, mutta



valitsi kertojahahmoikseen isän ja pojan tai vaihtoehtoisesti opettajan ja oppilaan. Tarinoidensa tyyllillisenä esikuvana hän käytti todennäköisesti *Kalīla wa Dimnan* upotettuja tarinoita ja niiden johdantoja, joissa kertoja viittaa ensin jonkun toisen kokemaan kohtaloon ja kertoo sitten kuulijansa pyynnöstä mitä kyseiselle hahmolle tarkalleen tapahtui. Petrus Alfonsi käyttää samaa, *Kalīla wa Dimnasta* tuttua kaavaa yhteensä seitsemän kertaa. Muita tarinoita edeltää joko kehysdialogi, maksiimi tai toinen exemplum.

Petrus Alfonsi omaksui *Kalīla wa Dimnasta* kehityskertomuksen mallin, jota voidaan luonnehtia rakenteeltaan avoimeksi, juonettomaksi ja ajan ja paikan suhteen määrittelemättömäksi. Kertojahahmot ovat henkilöinä yksiulotteisia ja hoitavat lähinnä tarinoiden sisältyvien opetusten esittelyn. *Disciplina Clericaliksessa* kertojahahmoja käytetään tosin *Kalīla wa Dimnaa* monipuolisemmin, sillä poikakin toimii kertojana ja kahdessa tarinassa isä ja poika kuvaavat omia kokemuksiaan. Kokoelmasta on löydettävissä myös monia opillisuuteen liittyviä painotuksia. Esimerkiksi lukuohje, jossa Petrus Alfonsi varoittaa lukijaansa teoksensa pintapuolisesta silmäilystä ja kehottaa tätä lukemaan tekstin läpi useita kertoja, on hätkähdyttävän samankaltainen kuin Ibn al-Muqaffa‘lla. Kokoelmassa käsitellään lisäksi monia itämaiselle viisaukirjallisuudelle tyypillisiä aiheita: kohtuullisuuden hyvettä, viisaiden neuvojen tärkeyttä ja naisten petollisuutta. Viisauksikin on luonteeltaan samantyyppistä: käytännöllistä, sekulaaria ja yleismaallisesti hyväksyttävää.

Petrus Alfonsi imi vaikutteita myös muista arabialaisen kirjallisuuden lajityypeistä kuten sananlaskukokoelmista, joiden vaikutus näkyy selvimmin sisällöltään gnoomisis- sa väliluvuissa. Myös adab-kirjallisuus jätti oman yksilöllisen jälkensä *Disciplina Clericaliksen* sivuille. Proosataituri al-Jāhiz ja hänen seuraajiensa innoittamana Petrus Alfonsi sisällytti kirjaansa monia eri kirjallisuudenlajeja: tarinoita, anekdootteja, sananlaskuja, maksiimeja, vertauksia, käytösohjeita, runonsäkeitä ja Raamatusta otettuja sitaatteja. Eri tekstityyppien keskinäinen järjestys ei kuitenkaan noudata mitään tarkkaa tai säännönmukaista suunnitelmaa, mikä tekee kokoelmasta omaperäisen ja yllättävän. Lukija ei voi koskaan varmasti tietää, mitä edessä oleva luku pitää sisällään.

Petrus Alfonsi onnistui luomaan tuntemansa kirjallisuuden pohjalta kokonaisuuden, johon yhdistyi piirteitä niin didaktisesta satukirjallisuudesta, adab-kirjallisuudesta kuin sananlaskujen perinteestäkin. *Kalīla wa Dimnasta* perityt kerronnalliset keinot ja opillinen lähestymistapa sulautuivat osaksi adab-kirjallisuuden monitasoista kirjallista vaihtelua ja gnoominen sisältö asettui luontevasti rinnakkain dialogiin keskittyvien osioiden kanssa. Lopputuloksena syntyi varsin innovatiivinen ja uudenlainen lajityyppien yhdis-

telmä, jota ei voi mielestäni pitää puhtaasti viisaukirjallisuutena eikä liioin adabkirjallisuutenakaan. Kokoelma on yhtäaikaaisesti niitä molempia.

*Disciplina Clericalis* oli omana aikanaan ainutlaatuinen teos, eikä vain arabialaisen kirjallisuuden lähtökohdista tarkasteltuna. Se oli ainut lajityyppinsä edustaja myös keskiajan latinankielisessä kirjallisuudessa, joka vielä 1100-luvulla koostui pääasiallisesti runomittaan kirjoitetusta epiikasta. Länsimaisen kirjallisuuden historian kannalta Petrus Alfonsin teos oli kolmella tapaa käänteentekevä. Ensinnäkin hän sisällytti teokseensa kehyskertomuksen ensimmäisenä Euroopassa, toiseksi hän käytti kerronnassaan yksinkertaista ja suorasanaista latinaa ja kolmanneksi hän keskittyi kuvaamaan tarinoissaan tämän maailman tapahtumia mahdollisimman todenmukaisesti. Keskiajan latinalaisessa Euroopassa mitään täysin vastaavaa ei ollut ennen luettu.

Osa tutkijoista pitää mahdollisena, että Petrus Alfonsi kirjoitti *Disciplina Clericaliksen* oppilaansa Walcherin avustuksella. Hypoteesia on pyritty selittämään Petrus Alfonsin ja Walcherin kirjoituksista löytyneiden tyyllillisten ja terminologisten piirteiden samankaltaisuudella, mikä ei kuitenkaan yksin riitä todisteeksi. Kysymys miesten välisestä yhteistyöstä jääkin lopulta ratkaisematta, sillä toistaiseksi emme voi varmasti tietää, syntyikö kirjoittajien yhtenäinen tyyli Petrus Alfonsin itsensä vai hänen oppilaansa vaikutuksesta. Avoimeksi jää myös kysymys siitä, oliko *Disciplina Clericaliksen* kehyskertomus ehjempi kokoelman ensimmäisessä käsikirjoituksessa. Jos eripituisista ja erillisistä paloista koostuva kehys vastaa nykymuodossaan Petrus Alfonsin alkuperäistä tarkoitusta, se voidaan tulkita kerronnallista vaihtelua lisääväksi tyylikeinoksi. Jos taas kehyskertomus oli alun perin yhtenäisempi, se saattoi menettää alkuperäisen muotonsa varhaisten kirjurien tekemien virheiden ja poistojen seurauksena.

*Disciplina Clericaliksen* varhaiset keskiajalta säilyneet kopiot ja kansankieliset käännökset ovat kiistaton osoitus siitä suosiosta, jonka teos keskiajan Euroopassa saavutti. Kokoelmaa luettiin ahkerasti ja sitä käytettiin niin sananlaskujen kuin tarinoidenkin lähteenä. Siinä missä Albertano da Brescia ja Geoffrey Chaucer sisällyttivät teoksiinsa *Disciplina Clericaliksesta* lainattuja mietelmiä, kerjäläismunkkikuntien saarnaajat alkoivat toistaa kokoelman tarinoita julistuksissaan ja exemplum-kokoelmissaan. Saarnamiesten aktiivisen toiminnan ansiosta *Disciplina Clericaliksen* tarinat levisivät yhä laajemman yleisön tietoisuuteen. Todennäköisesti sitä kautta kaksi niistä kulkeutui myös Don Juan Manuelin kirjoittamaan tarinakokoelmaan, *El Conde Lucanor*.

*Disciplina Clericalis*en tarinat vaikuttivat keskiajan kirjallisuuteen monipuolisesti. Jotkin niistä kietoutuivat osaksi fabliaux-tarinoiden kaanonia, osa hyväksyttiin saarnajien exemplum-kokoelmiin ja osa jatkoi elämäänsä Aisopoksen satuperinteeseen liittyvänä erillisenä haarana. Monet keskiajan kirjoittajat laativat Petrus Alfonsin alkuperäisistä tarinoista myös aivan uusia versioita. Tarinoita lyhennettiin ja pidennettiin, juonenkäänteitä ja henkilöhahmoja kehitettiin ja dialogin määrää lisättiin. Suurimman ilmaisuvapauden tarinat saavuttivat lopulta Giovanni Boccaccion novelleissa. Boccaccio kirjoitti uudelleen neljä *Disciplina Clericalis*estä lähtöisin olevaa tarinaa ja muokkasi niistä ilmaisultaan monivivahteisia kertomuksia.

*Disciplina Clericalis* ja 1200-luvulla arabialaisesta kirjallisuudesta tehdyt käännökset tutustuttivat keskiajan eurooppalaiset kehyskertomuksen perinteeseen. Don Juan Manuelin ja Giovanni Boccaccion ansiosta uusi kerrontamalli vakiintui myös länsimaiden omaan kirjallisuuteen. Toinen merkittävä edistysaskel, johon arabialaiset esikuvat vaikuttivat, liittyi suorasanaisten kerronnan syntyyn. Petrus Alfonsin *Disciplina Clericalis* oli mahdollisesti varhaisin tekijä siinä kehityksessä, jonka tuloksena uusi kerrontatapa sai lopulta alkunsa. Renessanssin kynnyksellä Giovanni Boccaccio kirjoitti kuuluisat novellinsa ja avasi kokonaan uuden sivun länsimaisen kirjallisuuden historiassa.

## Lähteet

---

### *Disciplina Clericalis* [DC]

Petrus Alfonsi: *Die Disciplina Clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters) nach allen bekannten Handschriften.* (toim.) Alfons Hilka ja Werner Söderhjelm. Heidelberg: Carl Winter. 1911.

### *Kalīla wa Dimna* [KD]

‘Abdallāh Ibn al-Muqaffa’: *Kalila och Dimna.* Käänt. L. Berencreutz. Unkari: Alhambra. 1993.

### *Kitāb al-Bukhalā’* [KB]

Al-Jāhiz: *The Book of Misers, Al-Bukhalā’.* Käänt. R. B. Serjeant ja tark. Ezzeddin Ibrahim. Libanon: Garnet Publishing. 2000.

### *Conde Lucanor* [CL]

Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor.* (toim.) Lidio Nieto Jimenez. Espanja: Novelas y Cuentos. 1971

### *Decamerone* [DE]

Giovanni Boccaccio: *Decameron.* (toim.) Vittore Branca. Milano: Mondatori. 1985.

### Koraani

Suom. Jaakko Hämeen-Anttila. Helsinki: Basam Books. 1995.

### Raamattu

Vanha Testamentti ja Uusi Testamentti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura. 1993.

- Allen, R. (1998). *The Arabic Literature Heritage: The development of its genres and criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alvárez, L. M. (2000). Petrus Alfonsi, teoksessa María Rosa Menocal et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, The Literature of Al-Andalus*, 282–291. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beeston, A. F. L. (1990). Al-Hamadhānī, al-Harīrī and the maqāmat genre, teoksessa Julia Ashtiany et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, 'Abbasid Belles Lettres*, 125–135. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonebakker, S. A. (1990). Adab and the concept of belles lettres. Teoksessa Julia Ashtiany et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, 'Abbasid Belles Lettres*, 16–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cachia, P. (2002). *Arabic Literature – an Overview*. Lontoo: RotledgeCurzon.
- Cachia, P. (2003). Andalusī Belles Lettres, teoksessa Salma Khadra Jayyusi (toim.), *The Legacy of Muslim Spain I*, 307–316. Leiden: Brill.
- De Blois, F. (1998). Kalīla wa Dimna, teoksessa Julie Scott Meisami & Paul Starkey (toim.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol 1, 423–425. Lontoo & New York: Routledge.
- Devoto, D. (1972). *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular de El Conde Lucanor*. Valencia: Editorial Castalia.
- Gerhardt, M. I. (1963). *The Art of Story Telling, a Literary Study of the Thousand and One Nights*. Leiden: Brill.
- Gibb, H. A. R. (1931). Literature. Teoksessa Sir Thomas Arnold & Alfred Guillaume (toim.), *The Legacy of Islam*, 180–209. London: Oxford University Press.
- Gittes, K. S. (1983). The Canterbury Tales and the Arabic Frame Tradition. *PMLA*, 2, 237–251.

- Guillaume, J. P. (1997). Sindbād al-Ḥakīm teoksessa C. E. Bosworth, E. van Donzel ja W. P. Heinrichs ja G. Lecomte (toim.), *Encyclopaedia of Islam*, vol 9, 640. Uudistettu painos. Leiden: Brill.
- Gutas, D. (1981). Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope. *Journal of the American Oriental Society*, 101, 49–86.
- Heiskanen-Mäkelä, S. (1989). *Euroopan kirjallisuuden valtavirtauksia, keskiajalta esir romantiikkaan*. Jyväskylä: Gaudeamus.
- Hermes, E. (1977). The Author and His Times, teoksessa *The ‘Disciplina Clericalis’ of Petrus Alfonsi*, 3–102. Käänt. P. R. Quarrie. Lontoo: Routledge & Kegan Paul. [saks. alkuteos 1970].
- Hämeen-Anttila, J. (1997). *Reunamerkitöjä*. Helsinki: Suomen Itämainen Seura.
- Hämeen-Anttila, J. (2006). *Johdatus Koraaniin*. 2. korj. painos. Helsinki: Gaudeamus.
- Jones, J. R. & Keller, J. E. (1969). Introduction, teoksessa *The Scholar’s Guide: A Translation of the Twelfth-Century Disciplina Clericalis of Pedro Alfonso*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Keller, J. E. (2001). Moses Sephardi’s *Disciplina Clericalis*: Jest or Earnest? teoksessa Samuel G. Armistead et al. (toim.), *Jewish Culture and the Hispanic World: Essays in Memory of Joseph H. Silverman*. Newark: Juan de la Cuesta.
- Latham, J. D. (1990). Ibn al-Muqaffa‘ and Early Abbasid prose, teoksessa Julia Ashtiany et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, ‘Abbasid Belles Lettres*, 48–77. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leone, C. (2010). Introduzione, Nota al testo ja Fonti e fortuna dei racconti, teoksessa Cristiano Leone (toim.), *Disciplina Clericalis, Sapienza orientale e scuola delle novelle*, xv–xciv ja 139–169. Rooma: Salerno Editrice.
- Malti-Douglas, F. (1985). *Structures of Avarice, The Bukhalā’ in Medieval Arabic Literature*. Leiden: Brill.

- Norris, H. T. (1990). Fables and Legends, teoksessa Julia Ashtiany et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, 'Abbasid Belles Lettres*, 136–145. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Callaghan, J. F. A. (1975). *A History of Medieval Spain*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pellat, C. (1990). Al-Jāhiz, teoksessa Julia Ashtiany et al. (toim.), *The Cambridge History of Arabic Literature, 'Abbasid Belles Lettres*, 78–95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, T. A. (1987). *The Moral Proverbs of Santob de Carrión, Jewish Wisdom in Christian Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenthal, F. (1974). Literature. Teoksessa Joseph Schacht & C. E. Bosworth (toim.), *The Legacy of Islam*. 2. uusittu painos, 318–349. Oxford: Oxford University Press.
- Scheindlin, R. P. (2003). The Jews of Muslim Spain, teoksessa Salma Khadra Jayyusi (toim.), *The Legacy of Muslim Spain, Volume 1*, 187–200. Leiden: Brill.
- Schwarzbaum, H. (1961). International folklore motifs in Petrus Alfonsi's "Disciplina Clericalis". *Sefarad*, 21, 257–299.
- Taylor, B. (1994). Wisdom forms in the *Disciplina Clericalis* of Petrus Alfonsi. *La Corónica*, 22, 24–40.
- Tolan, J. (1993). *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Gainesville: University Press of Florida.
- Wacks, D. A. (2007). *Framing Iberia, Maqāmāt and Frametale Narratives in Medieval Spain*. Leiden: Brill.
- Watt, W. M. ja Cachia, P. (1965). *The History of Islamic Spain*. New Brunswick: Aldine Transaction.

Liite 1: *Disciplina Clericalis*: tarinat I–XXXIV välilukuineen

---

Nro.	PROLOGUS.	PROLOGI
	<i>De timore Dei.</i> <i>De hypocrisi.</i> <i>De formica, gallo, cane.</i>	<i>Jumalanpelko</i> <i>Tekopyhyys</i> <i>Muurahainen, kukko ja koira</i>
I	De dimidio amico.	Puolinainen ystävä
II	De integro amico.	Täydellinen ystävä
	<i>De concilio.</i> <i>De leccatore.</i> <i>De sapientia.</i> <i>De silentio.</i>	<i>Neuvot</i> <i>Huono seura</i> <i>Viisaus</i> <i>Hiljaisuus</i>
III	De tribus versificatoribus.	Kolme runoilijaa
IV	De mulo et vulpe.	Muuli ja kettu
	<i>De vera nobilitate.</i> <i>Septem artes.</i> <i>De mendacio.</i>	<i>Todellinen aateluus</i> <i>Seitsemän vapaata taidetta</i> <i>Valehtelu</i>
V	De homine et serpente.	Mies ja käärme
VI	De versificatore et gibboso.	Kyttyräselkä ja runoilija
VII	De clerico domum potatorum intrante.	Kaksi oppinutta, jotka menivät tavernaan
VIII	De voce bubonis.	Pöllön huuto
	<i>De mala femina.</i>	<i>Huono nainen</i>
IX	De vindemiatore.	Viinikauppias
X	De lintheo.	Pellavalakana
XI	De gladio.	Miekka
XII	De rege et fabulatore suo.	Kuningas ja hänen tarinan- kertojansa
XIII	De canicula lacrimante.	Itkevä koiranpentu
XIV	De puteo.	Kaivo



	<i>De bona femina.</i>	<i>Hyvä nainen</i>
XV	De decem cofris.	Kymmenen kirstua
XVI	De decem tonellis olei.	Kymmenen öljysammiota
XVII	De aureo serpente.	Kultainen käärme
	<i>De societate ignota.</i> <i>De sequendis magni viis.</i>	<i>Vieraiden seura</i> <i>Pääteiden käyttö</i>
XVIII	a) De semita.	Polku
	b) <i>De vado.</i>	Tienhaara
XIX	De duobus burgensibus et rustico.	Kaksi kaupunkilaista ja maalaismies
XX	De regii incisoris discipulo Nedui nomine.	Nedui, hoviräättälin oppilas
XXI	De duobus ioculatoribus.	Kaksi kiertelevää laulajaa
	<i>De largo, avaro, prodigo.</i> <i>De divitiis.</i>	<i>Antelias, saituri ja tuhluri</i> <i>Rikkaudet</i>
XXII	De rustico et avicula.	Maalaismies ja pikkulintu
	<i>De libris non credendis.</i>	<i>Kirjat, joita ei tule uskoa</i>
XXIII	De bobus lupu promissis rustico vulpisque iudicio.	Härät, jotka maalaismies oli luvannut sudelle ja ketun tuomio
	<i>De concilio accipiendo et probando.</i>	<i>Neuvojen hyväksyminen ja hylkääminen</i>
XXIV	De latrone et radio lunae.	Varas ja kuunsäde
	<i>De benefacto.</i> <i>De rege bono et malo.</i>	<i>Hyvät työt</i> <i>Hyvä ja huono kuningas</i>
XXV	De Mariano.	Marianus
XXVI	De duobus fratribus regisque dispensa.	Kaksi veljestä ja kuninkaan menoarvio.
	<i>De familiaritate regis.</i> <i>De modo comedendi.</i>	<i>Kuninkaiden tuttavuus</i> <i>Pöytätavat</i>
XXVII	De Maimundo servo.	Palvelija Maimundus

	<i>De saecularium instabililate.</i>	<i>Maallisten asioiden katoavuus</i>
XXVIII	De Socrate (=Diogene) et rege.	Sokrates ja kuningas
	<i>De vitae termino.</i>	<i>Elämän loppu</i>
XXIX	De prudenti consiliari regis filio.	Kuninkaan neuvonantajan järkevä poika
	<i>De futuro saeculo.</i>	<i>Tuonpuoleinen</i>
XXX	De latrone qui nimia eligere studuit.	Varas, joka halusi ottaa liian paljon
XXXI	De opilione et mangone.	Paimen ja karjakauppias
	<i>De morte.</i>	<i>Kuolema</i>
XXXII	De philosopho per cimiterium transeunte.	Filosofi, joka kulki hautausmaan poikki
XXXIII	De aurea Alexandri sepultura.	Aleksanterin kultainen hauta
XXXIV	De heremita suamcorrigente animam.	Erakko, joka valmisti sieluaan kuoleman edessä
	<i>De aliis heremitarum dictis.</i>	<i>Muiden erakkojen lausahduksia</i>
	<i>De timore Dei.</i>	<i>Jumalanpelko</i>
	EPILOGUS.	EPILOGI

## Liite 2: *Disciplina Clericalis*: kirjallinen vaihtelu

---

Taulukossa käytetyt lyhenteet:

A = anekdootti, D = dialogi, G = gnoominen sisältö, T = tarina

<u>Luvun nimi</u>	<u>Pääsisältö</u>	<u>Erityispiirteitä</u>
Prologi	–	Petrus Alfonsi kirjoittaa
<i>De timore Dei</i>	G	Maksiimeja
<i>De hypocrisi</i>	G	Maksiimeja
<i>De formica, gallo, cane</i>	G	Eläinvertauksia
<b>I De dimidio amico</b>	T	Johdanto tarinalle II
<b>II De integro amico</b>	T	Kertojana arabi-isä
<i>De concilio</i>	G	Maksiimeja ja opetuksia
<i>De leccatore</i>	G	Erilaisia viisauden muotoja
<i>De sapientia</i>	G	Erilaisia viisauden muotoja
<i>De silentio</i>	G	Erilaisia viisauden muotoja
<b>III De tribus versificatoribus</b>	T	Tarinat III ja IV liittyvät yhteen
<b>IV De mulo et vulpe</b>	T	Upotettu eläintarina
<i>De vera nobilitate</i>	D	Sisältää runon, keskustelua aateluudesta
<i>Septem artes</i>	D	Keskustelua taidoista ja käytöksestä
<i>De mendacio</i>	G	Sisältää lyhyen numeroimattoman tarinan
<b>V De homine et serpente</b>	T	Eläintarina
<b>VI De versificatore et gibboso</b>	A	Kerronnassa ei lainkaan dialogia
<b>VII De clerico domumpotatorum intrante</b>	T	Tarina sisältää kaksi maksiimia
<b>VIII De voce bubonis</b>	T	Jatkaa edellisen tarinan teemaa
<i>De mala femina</i>	D	Viittaus Sananlaskuihin
<b>IX De vindemiatore</b>	A	Huumoria
<b>X De lintheo</b>	A	Huumoria
<b>XI De gladio</b>	A	Huumoria
<b>XII De rege et fabulatore suo</b>	T	Sisältää upotetun tarinan
<b>XIII De canicula lacrimante</b>	T	Monivaiheinen ja huvittava tarina
<b>XIV De puteo</b>	T	Monivaiheinen ja huvittava tarina
<i>De bona femina</i>	D	Viittaus Sananlaskuihin (31:10-31)
<b>XV De decem cofris</b>	T	Pitkä ja useita episodeja sisältävä tarina
<b>XVI De decem tonellis olei</b>	T	Älyä vaativa loppuratkaisu
<b>XVII De aureo serpente</b>	T	Viittaus 1. Kuninkaiden kirjaan (3:16-28)
<i>De societate ignota</i>	G	Filosofin neuvo

<i>De sequendis magni viis</i>	G	Opetuksia
<b>XVIII De semita, De vado</b>	T	Isä ja poika kertovat omista kokemuksistaan
<b>XIX De suobus burgensibus et rustico</b>	T	Tarinan päätyttyä kaksi eläinvertausta
<b>XX De regii incisoris discipulo Nedui nomine</b>	T	Huumoria, kertojana poika
<b>XXI De duobus ioculatoribus</b>	A	Nokkela loppukommentti
<i>De largo, avaro, prodigo</i>	G	Määritelmiä ja erilaisia viisauden muotoja
<i>De dividiis</i>	G	Maksiimeja ja dialogia
<b>XXII De rustico et avicula</b>	T	Eläintarina
<i>De libris non credendis</i>	G	Maksiimeja
<b>XXIII De bobus lupo promissis rustico vulpisque iudicio</b>	T	Eläintarina
<i>Ce concilio accipiendo et probando</i>	G	Opetuksia
<b>XXIV De latrone et radio lunae</b>	T	
<i>De benefacto</i>	G	Erilaisia viisauden muotoja
<i>De rege bono et malo</i>	G	Maksiimeja ja opetuksia
<b>XXV De Mariano</b>	T	
<b>XXVI De duobus fratribus regisque dispensa</b>	T	
<i>De familiaritate regis</i>	D	Ohjeita sopivaan käyttäytymiseen
<i>De modo comedendi</i>	D	Käytösohjeita ja yksi anekdootti
<b>XXVII De Maimundo servo</b>	A	Huumoria, useita anekdootteja
<i>De saecularium instabililate</i>	G	Runo ja maksiimeja
<b>XXVIII De Socrate et rege</b>	T	
<i>De vitae termino</i>		Runo
<b>XXIX De prudenti consiliariregis filio</b>	T	
<i>De futuro saeculo</i>	G	Opetuksia
<b>XXX De latrone qui nimia eligere studuit</b>	T	Suppea kaksivaiheinen tarina
<b>XXXI De opilione et mangone</b>	T	Tarinan henkilöhahmo näkee unta
<i>De morte</i>	G	Sisältää runon
<b>XXXII De philosopho per cimiterium transeunte</b>	T	Suppea kaksivaiheinen tarina, sisältää hautarunon
<b>XXXIII De aurea Alexandri sepultura</b>	G	Tarina jatkaa edellisen tarinan teemaa
<b>XXXIV De heremita suamcorrigente animam</b>	T	Sisäinen monologi, joka jatkaa edellisen tarinan teemaa
<i>De aliis heremitarum dictis</i>	G	Opettavaisia maksiimeja
<i>De timore Dei</i>	G	Suora sitaatti Raamatusta
Epilogus	–	Petrus Alfonsi kirjoittaa